المنهج الإسلامي

ومذاهب الفلاسفة

دراسة مقارنة



د. مصطفى حلمي

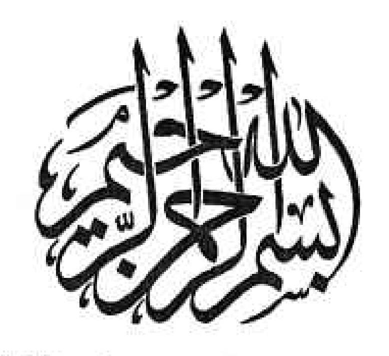
الأستاذ بكلية العلوم - جامعة القاهرة



المنهج الإسلامي ومذاهب الفلاسفة
[دراسة مقارنة]

د. مصطفى حلمي

الأستاذ بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة



حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى
١٤٤٠هـ ٢٠١٩م

رقم الإيداع القانوني
٢٠١٩/١٨٥٣٢



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن مُحمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن هذا الكتاب يتضمّن محاضرات عن مادة (قاعة البحث الفلسفي) لطلاب قسم الفلسفة بكلية دار العلوم عام ٢٠١٩/ ٢٠٢٠م.

وقد احتوى الكتاب أولاً على عرض مجمل لمناهج بعض العلماء المجدّدين في الإسلام، ثم دراسة بعض المذاهب في الفلسفة الغربية في العصر الحديث، ومع الالتزام بمنهج موضوعي محايد فقد حرصت أيضًا على اتّباع المنهج النقدي الذي ينزع عن تلك المذاهب الفلسفية الهالة البرّاقة التي يضفيها عليها بعض المفتونين بالحضارة الغربية بكلّ مكوّناتها الثقافية، ومنها تصوير فلاسفتها بالنبوغ والعبقرية[١]؛ مما يؤثر تأثيراً نفسيًا على القراء الذين يفتقدون الزاد الثقافي الإسلامي الضروري الذي يؤهلهم لاتخاذ الموقف المتزن بين القبول والرد عند دراسة آراء الفلاسفة، وتربية ملكة النقد لرد الأفكار التي تتعارض مع الفكر الإسلامي المستند للكتاب والسنّة بناء على قاعدة «كلٌ يؤخذ ويُترك من كلامه إلا المعصوم ﷺ»، ولله درّ العلامة ابن خلدون القائل بعد عرضه لآراء بعض الفلاسفة: «هذه هي ثمرة هذه الصناعة مع الاطلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم ومضارها ما علمت. فليكن الناظر فيها متحرّزاً جهده من معاطبها،

---

(١) كانت تصدر في خمسينيات القرن الماضي بمصر، سلسلة كتب التعريف ببعض فلاسفة الغرب تحت عنوان [نوابغ الفكر الغربي] وقد وُصفت بأنها (معرض فكري حافل سوف يلتقي القراء فيه بجبابرة الفكر من رجال الغرب، قديمهم وحديثهم، أولئك الذين كانوا للعالم مصابيح هدى فأناروا له سبل العلم والمعرفة)، مع العلم بأنها بدأت بكتاب عن (نيتشه)!!!

وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه، ولا يكبَّنَّ أحد عليها وهو خلوٌ من علوم الملّة، فقلّ أن يسلم لذلك من معاطبها. والله الموفق للصواب وللحق والهادي إليه: ﴿وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾»[1].

ووفقًا لما أوصى به ابن خلدون قسّمنا هذا الكتاب إلى بابين:

الباب الأول: يتضمن عرض مناهج بعض المجدّدين من علماء الإسلام وما يتّفقون عليه من أصول ومعالم، مع اختلاف الأزمنة والعصور؛ إذ إنه منهج ثابت واضح المعالم له قواعده وأصوله وارتباطه الوثيق بكتاب الله عز وجل وسنة رسوله ﷺ.

الباب الثاني: يتضمن عرض آراء بعض فلاسفة الغرب في العصر الحديث بموضوعية تامة، ثم نقده وفق معايير بعض فلاسفة آخرين لا يتفقون معهم في آرائهم، بل يعارضونهم أشد المعارضة، وكلٌ له أدلّته وبراهينه!

وبعد، فإن أصبت فبتوفيق من الله عز وجل وحده، وإن أخطأت فبسبب عجزي وقصوري..

وبقي دعائي الذي أشارك فيه الإمام الشافعي، حيث أردّد معه قوله:

«فنسأل الله المبتدئ لنا بنعمه قبل استحقاقها، المديمها علينا مع تقصيرنا في الإتيان على ما أوجب به من شكره بها، الجاعلنا في خير أمّة أخرجت للناس أن يرزقنا فهمًا في كتابه ثم سنة نبيه ﷺ؛ وقولاً وعملاً يؤدي به عنا حقّه، ويوجب لنا نافلة مزيدة»[2].

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

وصل الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

مصطفى بن محمد حلمي

الإسكندرية في:

١٨ من ذي الحجة سنة ١٤٤٠ هـ

١٩ من أغسطس ٢٠١٩ م.

---

(١) مقدمة ابن خلدون جـ٣ ص ١٠٨٦ تحقيق د/ علي عبد الواحد وافي، ط نهضة مصر، يناير ٢٠٠٤ م.

(٢) الرسالة ص ١٦١.

محتويات الكتاب

الموضوع الصفحة

●●●

الباب الأول

الفصل الأول:

مبادئ عامة في المنهج الإسلامي

المبحث الأول

التعريف بعلم أصول الفقه

المنهج الذي تنفرد به الحضارة الإسلامية

إن دعائم الفكر الإسلامي وما يتصل به من أصول الاجتهاد على مدى العصور - يدور حول الشريعة الإسلامية وبيان أحكامها، ويتضح ذلك جليًا من التعريف بأصول الفقه، وهو العلم الذي تنفرد به هذه الأمة عن سائر الأمم، وهو المعبّر عن المنهج الإسلامي الأصيل، وكان أساسًا للمنهج التجريبي كما سيتضح فيما بعد.

يقول الشيخ محمد الخضري رحمه الله تعالى: «رأى المستنبطون من أئمة الاجتهاد من اللّازم أن يقرروا قوانين تتخذ أساسًا لاستنباط الأحكام من مصادرها..».

وكان أول من تنبّه إلى ذلك (فيما نعلم) الإمام محمد بن إدريس الشافعي المطلبي الذي توفي بمصر سنة ٢٠٤ هـ، فأملى ذلك في رسالته التي جعلها مقدمة لما أملاه في الفقه في كتابه الموسوم بالأم.

افتتح ما أملاه بالبيان ما هو؟ ثم شعّبه إلى بيان القرآن وبيان السنّة للقرآن والبيان بالاجتهاد وهو القياس. ثم أوضح أن من القرآن عامًا يُراد به العام، وعامًا يدخله الخصوص، وعام الظاهر وهو يجمع العام والخاص، وعام الظاهر ويراد به الخاص. ثم بيّن أن السنة مفروضة الاتباع بأمر الكتاب. ثم تكلم عن الناسخ والمنسوخ، وعن علل الأحاديث، والاحتجاج بخبر الواحد، والإجماع، والقياس، والاستحسان، واختلاف العلماء»[1].

وأضاف: «كذلك كانت هذه الرسالة بمنزلة أول حجر وضع في أساس أصول الفقه، ولفتت فطاحل الفقهاء إلى موالاة البحث وترتيب الأصول»[2].

---

(١) الشيخ محمد الخضري بك (أصول الفقه) ص ٥، ط المكتبة التجارية الكبرى بمصر ط ٤، ١٣٨٢ هـ، ١٩٦٢ م.

(٢) نفسه ص٦.

ويقول أستاذنا الدكتور علي سامي النشار: «يجمع مؤرخو «علم الأصول» على أن أوّل محاولة لوضع مباحث الأصول كعلم نجدها عند الشافعي.

وإنّ أقدم ما وصل إلينا مكتوبًا عن المنهج الأصولي هو رسالة الشافعي.. ولكنه يرى الحقيقة أن تاريخ وضع المنهج الأصولي يذهب إلى حد أبعد من عصر الشافعي بكثير، بحيث لا يجب أن نتلمسه فقط عند علماء الأحناف في السنوات التي تسبق عصر الشافعي، بل في عصر الصحابة -رضي الله عنهم-، أنفسهم ولدى الكثير من نفائسهم.

وعن هؤلاء الفقهاء أخذت معظم القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام. فابن عباس -رضي الله عنه- وضع فكرة الخاص والعام، وذكر عن بعض الصحابة الآخرين فكرة المفهوم. بل إن فكرة ابن عباس -وهي غاية الأصول- لم توضع في عصر النبي ﷺ وفي عصر صحابته كقياس الأشباه بالنظائر والأمثال بالأمثال فحسب... بل ووضع أيضًا في العصر الأول والعصر الثاني قواعد للقياس وشرائط العلة، يقول صاحب البحر المحيط: إن الصحابة تكلموا في زمن النبي ﷺ في العلل»[1].

كذلك تتبع انتقال منهج الأصوليين إلى أوروبا مستندًا إلى أقوال بعض مؤرخي العلم، كقول محمد إقبال: «إن آراء روجر بيكون عن العلم أصدق وأوضح من آراء سلفه. ومن أين استمد روجر بيكون دراسته العلمية؟ من الجامعات الإسلامية في الأندلس».

ويقرر الأستاذ بريفولت أن روجر بيكون درس العلم العربي دراسة عميقة، وأنه لا يُنسب له ولا لسميّه الآخر أي فضل في اكتشاف المنهج التجريبي في أوروبا. ولم يكن روجر بيكون في الحقيقة إلا واحدًا من رسل العلم والمنهج الإسلامي إلى أوروبا

(١) د. علي سامي النشار (مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي) ص ٦٧. ط دار المعارف بمصر ١٩٦٥م.

وهو كتاب ضخم يقع في نحو ٤٠٠ صفحة من القطع الكبير، ويحتاج إليه كل باحث في تاريخ المناهج العلمية.

المسيحية، ولم يكف بيكون على القول بأن معرفة العرب وعلمهم هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة لمعاصريه».

ويقرر مؤرّخ العلم جورج سارطون أن أعظم النتائج العلمية لمدة أربعة قرون إنما كانت صادرة عن العبقرية الإسلامية(1).

وجاء في دائرة المعارف أن العلم ظهر في أوروبا كنتيجة لروح جديد في البحث ولطرق جديدة في الاستقصاء -طريق التجربة والملاحظة والقياس- ولتطور الرياضيات في صورة لم يعرفها اليونان، وهذه الروح وتلك المناهج أدخلها العرب إلى العالم الأوروبي»(2)، فالمسلمون إذن هم مصدر هذه الحضارة الأوربية القائمة على المنهج التجريبي».

وبعد هذه المقدمة العامة، سنعرض باختصار لما يتميّز به علم أصول الفقه من خصائص جعلته رائداً للمنهج التجريبي في العالم!

●●●

(1) نفسه ص ٣٥٨.

(2) نفسه ص ٣٨٤.

المبحث الثاني

نشأة المنهج العلمي في الإسلام

ستتخذ من كتاب (الرسالة) للإمام الشافعي سندًا للتأريخ لنشأة المنهج العلمي في الإسلام.

يقول الشيخ أحمد شاكر محقّق الكتاب: «وهذا الكتاب «الرسالة» أول كتاب أُلّف في (أصول الفقه) بل هو أول كتاب ألف في (أصول الحديث) أيضًا. قال الفخر الرازي: كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه، ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلّي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانونًا كليًا يرجع إليه في مراتب أدلة الشرع»(١).

وقد استقى الشافعي فقهه من خمسة مصادر، نص عليها في كتاب (الأم) فقد قال: (العلم طبقات شتى):

الأولى: الكتاب والسنّة إذا ثبتت.

ثم الثانية: الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنّة.

والثالثة: أن يقول بعض أصحاب رسول الله ﷺ قولاً، ولا نعلم له مخالفًا منهم.

والرابعة: اختلاف أصحاب النبي ﷺ في ذلك.

والخامسة: القياس(٢).

(١) الرسالة للإمام الشافعي، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، تقديم الدكتور/ محمد إبراهيم الحفناوي، ص ٦١ دار الحديث بالقاهرة، ٢٠١٦ م.

ويقول الشيخ شاكر: «وإني أرى أن هذا الكتاب ينبغي أن يكون من الكتب المقروءة في كليات الأزهر وكليات الجامعة، وأن نختار منه فقرات لطلاب الدراسة الثانوية في المعاهد والمدارس، ليفيدوا من ذلك علمًا بصحة النظر وقوة الحجة، وبيانًا لا يرون مثله في كتب العلماء وآثار الأدباء»، ص ٦٣.

(٢) نفسه.

قال الشافعي: «فليست تنزل بأحد من أهل الدين نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها... قال تعالى: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ [النحل: ٨٩]»[١].

وعن السنّة قال: «وضع الله رسوله ﷺ من دينه وفرضه وكتابه، الموضع الذي أبان - جلّ ثناؤه - أنه جعله علمًا لدينه، بما افترض من طاعته، وحرّم من معصيته، وأبان من فضيلته، بما قرن من الإيمان برسوله ﷺ مع الإيمان به.

قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ ﴾ [النور: ٦٢].

فجعل كمال ابتداء الإيمان، الذي ما سواه تبعًا له: الإيمان بالله ثم برسوله ﷺ.. فلو آمن عبده به، ولم يؤمن رسوله ﷺ، لم يقع عليه اسم كمال الإيمان أبدًا حتى يؤمن برسوله ﷺ معه»[٢].

ويقول الدكتور أحمد صبحي: «وقد انبثق عن القرآن معظم العلوم الدينية كالقراءات والتفسير والفقه والنحو والبلاغة والكلام.. بل تولّدت عن تعاليم الإسلام علوم مدنية كالفلك أو النبات أو الحيوان.. لقد اقترنت نشأة بعض العلوم المدنية بتعاليم الإسلام؛ إذ استندت ثلاثة أركان من أركان الإسلام الخمسة وهي: الصلاة والصوم والحج إلى علم الفلك، كما اقتضى تحديد القبلة في الصلاة في البلدان المختلفة نشأة علم حساب المثلثات، واستندت معرفة أحكام المواريث أو علم الفرائض إلى تطور علم الحساب وإلى نشأة علم الجبر، فضلاً عن علوم اللغة العربية والعلوم الإسلامية التي اقترنت بالقرآن الكريم»[٣].

ويقول الدكتور محمد علي أبو ريّان: «عرف المسلمون منهج العلوم الطبيعية وظل معهم قرونًا طويلة، ثم نقل إلى الغرب وضمنوه أبحاثهم ووصل إلى العصر الحديث

---

(١) نفسه ص ١٦٢.

(٢) نفسه ص ٢٠٦.

(٣) د. أحمد صبحي، ودكتورة صفاء عبد السلام جعفر (في فلسفة الحضارة اليونانية -الإسلامية- الغربية)، ص ٥٦، دار الوفاء، الإسكندرية، ط ١، ٢٠٠٦م.

فاستطاع بعض الباحثين الكشف عنه والعودة به إلى الإسلام بعد أن كان قد ذاع وانتشر في الغرب لفترة طويلة إلى الآن.

وقد استطاع الدكتور جلال عبد الحميد موسى بكتابه (المنهج العلمي عند العرب في مجال العلوم الإنسانية والطبيعية والفلكية)، استطاع أن يكشف لنا عن قواعد المنهج العلمي عند العرب من خلال أبحاث العرب العلمية، وقد استخرج كل قواعد المنهج العلمي كما عرف ابتداءً من فرنسيس بيكون إلى جون سيتوارت مل، بل إلى فترة ازدهاره فيما بعد.

ويتضح من هذا البحث أن المسلمين طبقوا نفس المنهج الذي طبقه الغربيون الآن في مجال العلوم؛ ومن ثمّ فإنه يجدر بنا أن نشجب الوصاية الغربية على نشأة المنهج العلمي، وأن نحاول الكلام عن النشأة الإسلامية لمناهج البحث العلمي»[١].

ولكن، ما صلة كل ذلك بكتاب (الرسالة) للإمام الشافعي؟

يقول أستاذنا الدكتور علي سامي النشار رحمه الله تعالى: «استمرت رسالة الشافعي سنوات طويلة تسيطر على المناهج الأصولية في العالم الإسلامي[٢]، وهو مؤسس فكرة القياس الأصولي، وهو نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين:

أولاً: فكرة العليّة أو قانون العليّة، وتتلخص في أن لكل معلول علّة -أي (أن الحكم ثبت في الأصل لعلة كذا)، فحكم التحريم في الخمر معلول بالإسكار.

ثانيًا: قانون الاطراد في وقوع الحوادث -وتفسيره أن العلّة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف مشابهة انتجت معلولاً متشابهًا -أي القطع بأن العلّة- علّة الأصل- موجودة في الفرع، فإذا وجدت أنتجت نفس المعلول. فإذا كنا قد وجدنا الإسكار في الخمر،

---

(١) د. محمد علي أبو ريان (الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي المعاصر)، ص ٤٦، ٤٧ مع العلم بأن كتاب الدكتور جلال موسى كان في الأصل رسالة دكتوراه تحت إشرافه، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥ م.

(٢) د. علي سامي النشار (مناهج البحث عند مفكري الإسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي) ص ٧٣، طبعة دار المعارف بمصر، ١٩٦٥ م.

وجدنا التحريم، ثم وجدنا الإسكار في أي شراب آخر، جزمنا بوجود التحريم فيه، فهناك إذن نظام في الأشياء واطراد في وقوع الحوادث»[1].

أقام المسلمون إذن القياس الأصولي على الفكرتين اللتين أقام جون مل استقراءه العلمي عليهما، وهما: قانون العلية - أي أن لكل معلول علّة - وقانون الحوادث. أي أنه إذا كان الاستقراء يستطيع إلى العلاقات الثابتة الكلية، أو بمعنى أدق إلى القانون الطبيعي؛ فذلك لأنه يستند على اعتقاد أن حوادث الطبيعة متناسقة أو مطردة. . .

إن المسلمين إذن عبّروا عن الرأي الذي قال به مل في العصور الحديثة من إقامة الاستقراء على قانوني التعليل والاطراد في وقوع الحوادث. ورد القياس الأصولي إلى نوع من الاستقراء العلمي[2].

كذلك تحت عنوان (نماذج من المنهج التجريبي لدى بعض المسلمين) يقول الدكتور النشار: «تنبه الأصوليون إلى أن منهجهم الاستقرائي هو منهج العلم، مستنداً إلى عبارة لأحد الأصوليين وهو القرافي لقوله: (الدورانات عين التجربة. . وقد تكثر التجربة فتفيد القطع). كما أن رضا الدين النيسابوري يؤكد أن جملة كثيرة من قواعد علم الطب إنما ثبتت بالتجربة وهي الدوران بعينه».

كذلك ابن تيمية - مؤرخ المنهج الاستقرائي الإسلامي - يخوض في التجريبيين، ويقرر أنها طرق العلم، وبخاصة في الطب.

انتقل المنهج إذن من «القانون» إلى التطبيق، ومارسه علماء المسلمين التجريبيون في الطبيعة والكيمياء والطب والنبات.

هذا، وقد قام الدكتور النشار بدراسة نموذجين: أحدهما لجابر بن حيان في الكيمياء (متوفى بعد عام ١٦٠ هـ).

والنموذج الثاني للحسن بن الهيثم (المتوفى ٤١١هـ - ١٠٢٠ م)، الذي كان أكبر عالم رياضي وطبيعي في العصور الوسطى[3]، وما زال لآرائه ونظرياته في الرياضة والبصريات مكانها حتى الآن. وقد كان الفضل الأكبر في إبراز معالم نظريات ابن

---

(١) نفسه ص ١٠٥.

(٢) نفسه ١٠٦.

(٣) نفسه ص ٣٧٢.

الهيثم وآرائه -وبخاصة بحوثه وكشوفه النظرية- لعالم عربي مصري هو الأستاذ مصطفى نظيف؛ حيث بيّن أصالة هذا العالم العظيم في نظرياته وآرائه، ويقرر في كتابه «الحسن بن الهيثم، وبحوثه وكشوفه النظرية» يقرر أن ينبغي أن نستبدل أسماء روجر بيكون ومور ليكوس ودفنشي وكبلر باسم الحسن بن الهيثم»[1].

انتقال التراث العلمي الإسلامي إلى أوروبا:

- يرى الدكتور علي سامي النشار أن حركة انتقال التراث العلمي لقيت عناية كبيرة من بعض علماء الغرب، وكان بحث لوكلير عن تاريخ الطب عند العرب مثالاً يحتذى في دقّة البحث وإحاطته بالموضوع.. ثم تتابعت الأبحاث في مختلف النطاقات.. وفي أقسام العلم الأخرى من طبيعية وكيميائية ورياضية.

ولم ينكر مؤرخو العلم من الأوروبيين الفضل العلمي للعرب.. وظلّت أفكار الحسن بن الهيثم وقد عاشت في أوروبا إلى زمن ليس ببعيد عنا، وبقيت أبحاث الطوسي في الرياضيات وتناوله لهندسة إقليدس ومصادراته، بقيت زمنًا طويلاً يتناولها علماء أوربا، وبقي كتاب ابن سينا الطبي -القانون- المرجع الأساسي، لكليّات الطب في أوربا حتى القرن التاسع عشر، وما زالت عناية الباحثين بالعلم العربي قائمة على أشدها، يعنون بمكانته في التراث العلمي، وقد وجه الأنظار إلى قيمة هذا العلم مؤرخ تاريخ العلم الإنساني: الأستاذ سارتون[2].

إلى أن يقول: «إن العلم كان يحيا هنا -أي في العالم الإسلامي في فاعليّة وحركة- بينما لم يكن هناك في أوروبا غير أبحاث قليلة باهتة ضامرة، ولم يزهُ العلم هناك، حتى نُقل المنهج الإسلامي التجريبي»[3].

هذا، وقد أثر العرب في الفكر العلمي الأوربي بمختلف فروعه في الطب، والفيزياء، والكيمياء، والفلك، والرياضيات.

ففي ميدان الرياضيات كان العرب هم الذين أدخلوا النظام العشري في العدد..

---

(١) نفسه ص ٣٧٢.

(٢) د. علي سامي النشار (مناهج البحث عند مفكري الإسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي) من ص٣٥٤ إلى ص٣٣٥٦ باختصار، ط دار المعارف بمصر ١٩٦٥ م.

(٣) د/ النشار (مناهج البحث) ص٣٥٨.

وكان أشهر كتاب عرفته أوربا للخوارزمي هو كتاب (حساب الجبر والمقابلة) الذي درس فيه تحويل المعادلات وحلّها.

وبرز أبناء موسى بن شاكر الثلاثة الذين عاشوا في القرن الثالث الهجري في الحساب والفلك والميكانيكا. . . وفي ميدان الفلك اخترع العرب وصنعوا آلات جديدة للرصد مكّنتهم من كثير من الاكتشافات، وجعلتهم يعدلون فلك بطليموس.

وبرز ابن الهيثم (١٠٢٩م) في علم البصريات، وترجم كتابه إلى اللاتينية عام ١٥٧٢. وقام العرب في ميدان الطب باكتشافات جعلت أوربا تعتمد عليهم في دراسة الطب مدة تزيد على أربعة قرون؛ وأضافوا الكثير إلى علم صناعة الأدوية مستعينين بأبحاث علماء النبات، وأنشأوا ونظموا المستشفيات العامة التي كان يعالج فيها المرضى على حساب الدولة.

وأشهر الأطباء العرب محمد بن زكريا الرازي (٩٢٣م) الذي يعد كتابه «الحاوي» عمدة الدراسات الطبية في مدارس أوربا الطبية لمدة ستة قرون. . . وترجم كتاب الزهراوي إلى اللاتينية وطبع عشرات الطبعات، وهو أول كتاب تفرد فيه الجراحة علمًا مستقلاً قائمًا على معرفة التشريح، وهو أول من أجرى عملية إزالة حصوة المثانة.

واهتم العرب بالكتب اهتمامًا كبيرًا، ودام تأثيرهم في الفكر الأوربي عن طريق الكتب. وكان اهتمام الخلفاء بالمكتبات كبيرًا منذ هارون الرشيد (دار الحكمة ببغداد). . وحوت مكتبة الخليفة العزيز بالقاهرة ٦٠٠,٠٠٠,١مجلد، وبنى ابنه من بعده مكتبة ضخمة فيها ثماني عشرة قاعة للمطالعة إلى جوار المكتبة القديمة، وترك الوزير المهلبي عند وفاته (٩٦٣م) ١١٧٠٠٠ مجلد، وجمع الصاحب بن عباد في مكتبته ٢٠٦٠٠٠ كتاب[1].

---

(١) د/ عبد الصمد بدوي (دور العرب في تكوين الفكر الأوربي) -نقلاً عن كتاب (العربى) العدد ٨٥ ديسمبر ١٩٦٥م، ص ١٣٢-١٣٤ باختصار.

المبحث الثالث

أسلمة العلوم(*) the slamigation of Sciences

تبين لنا مما تقدّم أن المسلمين عرفوا المنهج وظل معهم قرونًا طويلة، ثم نقل إلى الغرب وضمنوه أبحاثهم ووصل إلى العصر الحديث.

هذا وقد آن الأوان لاسترداد المبادرة من جديد كما فعل علماؤنا في عصور ازدهار الحضارة الإسلامية؛ ومن ثمّ يجب البدء بالتجريب العلمي «بالإيمان الراسخ بوجود الله عزّ وجلّ، ورجوع الأسباب إليه، وكيف أن خالقها الأوحد، والاستغناء بهذا عن الحتمية الطبيعية المطلقة الجاحدة لوجود الصانع»(١).

ومثال ذلك محاولة دارون إيجاد نموذج النظرية يفسر بها تطوّر الكائنات الحية، فكان يبحث عن عملية طبيعية صرفة لا يتضمن أنموذجها تدخّل القدرة الإلهية»(٢).

ويلاحظ أن هناك بونًا شاسعًا بين نشأة العلوم في الإسلام ونشأته في تاريخ الغرب، وقد مرّ بنا أنه انبثق من القرآن الكريم معظم العلوم الدينية، كما اقترنت نشأة بعض العلوم المدنية بتعاليم الإسلام لعلم الفرائض وعلم الجبر وغيرهما كالفلك. ولا يفوتنا ما ورد بأحاديث الرسول ﷺ من الحثّ على طلب العلم.

كذلك يتبيّن لنا أن منهج علم أصول الفقه هو ابتكار إسلامي بحت(٣).

هذا، بينما نشأ العلم في أوروبا بعد معارك عنيفة مع الدين النصراني ممثلاً في الكنيسة ورجال الدين. يقول الدكتور جعفر شيخ إدريس: «جاءت هذه العلوم نتيجة

(*) وهذا المصطلح من وضع الدكتور عبد الحميد صبره الأستاذ بجامعة هارفارد.

د. أحمد صبحي (في فلسفة الحضارة)، ص ٥٦.

(١) د. علي أبو ريان (الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي المعاصر)، ص ٤٧ دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥م.

(٢) د. جعفر شيخ إدريس (مناهج التفكير الموصلة للحقائق الشرعية والكونية) ص ١٦٥. مركز البيان للبحوث والدراسات-الرياض، ١٤٣٧هـ.

(٣) د. أحمد صبحي (في فلسفة الحضارة)، ص ٥٥، ٥٦.

صراع مع الدين، وكانت كلّما انتصرت عليه في معركة أمعنت في البعد عنه، حتى أسست بنيانها في النهاية على قواعد مخالفة لقواعده. . . ولذلك وصفت هذه العلوم بأنها لا دينيّة أو دنيوية»[1].

وقياسًا على ما يعتبره عالم الاجتماع الغربي «القوانين» التي توصل إليها قوانين للمجتمعات الإنسانية أيًا كانت، «فنحن كذلك نريد أن نضع أنفسنا في الإطار الإسلامي، ونحن نبحث في علوم الفيزياء، والكيمياء، وسائر العلوم الطبيعية، وأن نضعها في هذا الإطار، ونحن نبحث في علوم النفس الإنسانية، وعلم الاجتماع، الإنساني وعلم الاقتصاد الإنساني، وعلم التاريخ الإنساني، لا نفوس المسلمين ومجتمعات المسلمين واقتصادهم وتاريخهم فحسب!»[2].

ويمضي الدكتور جعفر قائلاً: «إن القرآن الكريم يتحدث عن الإنسان في أصله الفطري: الإنسان المسلم وغير المسلم، فحين يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ۝١٩ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ۝٢٠ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ [المعارج: ١٩- ٢١]. فإنه لا يعني الإنسان المسلم؛ لأنه يقول بعد ذلك ﴿إِلَّا الْمُصَلِّينَ﴾ [المعارج: ٢٢]. . . وكذلك حين يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]، فإنه يعطينا قانونًا اجتماعيًا عامًا شاملاً لكل المجتمعات الإنسانية، وليس خاصًا بالمجتمعات الإسلامية»[3].

وتأكيدًا للموضوعية، فإن الدعوة إلى إسلامية العلوم هي دعوة إلى تأكيد الموضوعية لا إلى التخلّي عنها؛ لأنها دعوة إلى أن يكون إطارها الفلسفي نفسه قائمًا على حقائق موضوعية، إنها دعوة إلى أن يفكر العالم، ويشاهد ويجرب ويستنتج وهو مؤمن بالله تعالى، وبأن محمدًا رسول الله ﷺ، وأن القرآن كلام الله تعالى؛ لأن هذه نفسها حقائق موضوعية، عنده دليل عقلي على صحتها، إنها ليست دعاوى اعتقادية،

---

(١) د. جعفر شيخ إدريس (مناهج التفكير)، ص ١٦٢.

(٢) نفسه ص١٧٦.

(٣) نفسه ص ١٧٧.

بل هي إيمان يقوم على علم ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]. ﴿وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الحج: ٥٤](١).

وتأكيداً بأن الدعوة إلى إسلامية العلوم لا تخالف الموضوعية بل تؤيدها، يضرب الدكتور جعفر مثلاً بالعلماء الطبيعيين الذين يبحثون -تخلصاً من الشتات وسعياً إلى الوحدة- عن مبدأ واحد أو نظرية واحدة ترجع إليها سائر النظريات الأساسية التي تفسر مظاهر الطبيعة بمبدأ واحد ترجع إليه حقول القوى الطبيعية الأربع المعروفة حتى الآن، أي الجاذبيّة، والكهرومغناطيسيّة، والحقل القوي، والحقل الضعيف.. ثم يستطرد قائلاً: «إن المبدأ الذي يجمع هذا الشتات هو مبدأ التوحيد، مبدأ الإيمان بالله تعالى واحداً لا معبود بحق سواه، والإيمان بأن طريق محمد ﷺ هو وحده الطريق الموصل إلى الله عز وجل»(٢).

وهناك فائدة أخرى للدعوة إلى إسلامية العلوم؛ إذ تعمل على إنقاذ أبناء المسلمين الذين استُلبوا للغرب بسهولة (وهكذا فعلينا أن نعيد إصلاح مناهجنا الإسلامية و«فلترة» المعرفة الغربية من العقائد الكامنة والخفيّة خلفها، وجعلها منسجمة مع الإسلام، ولإنتاج المعرفة اعتماداً على منظور إسلامي»(٣).

●●●

---

(١) نفسه ص١٧٥.

(٢) نفسه ص ١٧٩.

(٣) عبد الرحمن الحاج، مقال بعنوان (مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي)، ص ١٧، مجلة (المنار الجديد) المحرم ١٤٣٤هـ، مارس ٢٠٠٣م.

ويذكر أن منهج (إسلامية المعرفة) يمثله إجمالاً «المعهد العالمي للفكر الإسلامي».

المبحث الرابع

التجديد بين الفهم الصحيح وانحراف بعض المعاصرين

قام الدكتور عمر فروخ بدراسة قضية التجديد بكتابه (تجديد في المسلمين لا في الإسلام) دراسة وافية من النواحي التاريخية والحضارية والدينية، منوهًا بالاختلاف الكبير بين الإسلام والنصرانية في تصوّر التجديد الديني، ومرجحًا ما رآه صوابًا ومستبعدًا الفهم الخاطئ، فمن أقواله: إن الأمم كالأفراد، تمر في أثناء الحياة في أطوار مختلفة صعودًا وهبوطًا فتخمَل أو تتقهقر ثم تنتبه أو تترقى. ولقد أدرك الإسلام هذا القانون الحضاري الثابت فجاء في حديث الرسول ﷺ: **«إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»**[1]. وفي تاريخ الإسلام مجددون كثيرون يؤلف نفر منهم سلسلة متصلة أو كالمتصلة. من هؤلاء: عمر بن عبد العزيز والشافعي والأشعري وأبو حامد الإسفرائيني والغزالي والعز بن عبد السلام وابن تيمية وابن حجر العسقلاني، ثم محمد بن عبد الوهاب والشيخ محمد الحوت والشيخ محمد عبده وجمال الدين القاسمي وغيرهم. كل هؤلاء كانوا يحاولون أن يعودوا بالمسلمين إلى الطريق السوي الذي كان المسلمون قد انحرفوا عنه في الفترات المتعاقبة، في العقيدة والعبادة والأخلاق والسياسة، فكانوا ينجحون في ما يقصدون إليه. ولكن ربما تأخر أثر أحدهم حينًا. إن الغزالي مثلاً قد عرف باسم «حجّة الإسلام» في زمانه، بينما لقي ابن تيمية في حياته اضطهادًا شديدًا، ولكن فضله ظهر وشيكًا بعد موته، ثم ما زال هو يُعد في طليعة المجدّدين في الإسلام[2].

والسبيل الذي سلكه المجددون المصلحون في الإسلام كان سبيل الدين: سبيل التوحيد والاتحاد، سبيل العمل الصالح، سبيل الوازع الاجتماعي، سبيل مكارم الأخلاق، سبيل الحياة الإنسانية الواقعة. هذا السبيل حفظ وحدة الأمة الإسلامية زمانًا

---

(١) رواه أبو داود بسند صحيح.

(٢) د. عمر فروخ (تجديد في المسلمين لا في الإسلام)، ص ٢٠٥، دار الكتاب العربي-بيروت ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

طويلاً، وكان محك صحة هذا السبيل ما حدث في أثناء الحروب الصليبية. إن الدول الأوروبية قد أثارت الحروب الصليبية على المسلمين باسم الدين وبقيادة البابا رأس النصرانية. فلما وقف أسلافنا في وجه الحملات الصليبية مائتي عام كوامل وطهّروا بلادنا من أهل تلك الحملات ومن آثار تلك الحملات وقفوا بالإيمان. لقد رأينا في هذه الحروب أسامة بن منقذ العربي وصلاح الدين الكردي وعماد الدين زنكي -أي الزنجي- وابنه نور الدين، وهما من أصل تركي، لم ينهضوا للدفاع عن الإسلام باسم قومياتهم المختلفة المتناقضة، بل باسم إيمانهم الواحد الجامع.

ويبيّن د. عمر فروخ الخطأ الذي يرتكبه الكاتبون في التجدد في الإسلام، ذلك الخطأ الذي جاءهم من نظرهم إلى الحركة الدينية والإصلاح البروتستانتي في مطلع العصور الحديثة، فأرادوا أن يجرّبوا تطبيق تلك الحركة على الإسلام. والموضوعان مختلفان جداً من ناحيتين:

أولى الناحيتين أن القرآن الكريم كتاب منزّل وصل إلينا كما نزل على رسول الله ﷺ؛ ونحن نقرأه اليوم كما كان رسول الله ﷺ يقرؤه على المسلمين الأولين. أما التوراة والأناجيل الموجودة بأيدي الناس فهي من عمل الناس. فالتوراة التي أنزلت على موسى -عليه السلام- مرفوعة أو منسية، وأما التوراة الموجودة اليوم بأيدي الناس فقد كتبت في زمن متأخر جداً عن أيام موسى.

وكذلك الإنجيل الذي نزل على عيسى -عليه السلام- مرفوع. وأما الأناجيل الأربعة الموجودة اليوم بأيدي الناس فقد اختارها رجال الكنيسة الكاثوليكية من بين أربعمائة إنجيل كتبها الناس في عهود مختلفة. هذه الأناجيل الأربعة تسميها الكنيسة الأناجيل القانونية، وكان أصحابها قد كتبوها بين عامي ٦٠ و ١١٠ للميلاد -أي بعد أن رفع الله عيسى بمدة تتراوح بين ثلاثين سنة وثمانين سنة (راجع مثلاً «لاروس ٣، الجزء الثاني، الصفحة ١١٠)[1].

ثم إن هذه الأناجيل الكنسية الأربعة تتضمن سيرة عيسى بحسب ما فهم كاتبوها

(١) نفسه ص ١٠.

تلك السيرة، وليس فيها شيء من العقائد الموحَّدة (بالبناء لاسم المفعول) ولا من الأحكام المقننة. أما العقائد والأحكام في النصرانية فقد وضعها رجال الكنيسة في أزمنة متأخرة. من أجل ذلك لما جاء مارتن لوثر الألماني مثلاً، في عام ١٥٢٠ للميلاد (٩٢٧ للهجرة)، عرض للأصول النصرانية التي كانت الكنيسة الكاثوليكية قد وضعتها للناس مخالفة للعقل وللحياة، ولكن ضامنة لمغانم الكنيسة ورجالها، كبيع الغفرانات مثلاً (إعفاء من الذنوب وتطويب بقاع في السماء في مقابل مبالغ يدفعها الذين يريدون النجاة من الجحيم ودخول الجنة).

وفي عرض الدكتور عمر فروخ للاختلاف الواسع بين الإسلام والنصرانية يمضي قائلاً:

كنت أتفاوض مرة مع أستاذي المستشرق الألماني يوسف هل (١٨٧٥- ١٩٥٠ م)، وهو كاثوليكي، وذلك في أيام دراستي في ألمانيا (١٩٣٥- ١٩٣٧) في هذا الأمر، فقال لي: لا شك في أن لوثر كان -وهو يضع مذهبه الإصلاحي للنصرانية الكاثوليكية (المذهب البروتستانتي)- يطالع في مصحف (في نسخة من القرآن الكريم) بين يديه. لقد كان القرآن الكريم قد نقل إلى اللغة اللاتينية منذ القرن الثاني عشر (قبل لوثر بنحو أربعة قرون). ومن الأدلة على ذلك عدد من وجوه الإصلاح التي اقترحها لوثر (وهي موجودة في الإسلام ومخالفة لما كان معمولاً به في النصرانية الكنسية): الإنسان ينجو في الآخرة بعمله الصالح لا بحل الأسقف له من ذنوبه -لا مكان للصور في الكنيسة والعبادة -ليس للبابا عصمة في نفسه ولا له سلطة على النصارى ولا قدرة على غفران الذنوب- لا إكليركية (طبقات لرجال الدين) -لا رهبان؛ ورجال الدين كلهم يستطيعون أن يتزوجوا -إنكار القربان (قول الكنيسة الكاثوليكية بأن الخمر تنقلب بصلاة من الكاهن فتصبح دم المسيح وينقلب الخبز فيصبح لحم المسيح) -ليس للكاهن ثوب خاص، ولا مكان خاصًا لإقامة القداس (الصلاة)، فكل إنسان يستطيع أن يقيم الصلاة ويقودها (يؤم الناس فيها)[1]. هذه هي الناحية الأولى التي تبيِّن تصوّر الاختلاف في [التجديد] بين الإسلام والنصرانية.

---

(١) نفسه ص ١١.

ثانية الناحيتين: في الإسلام مذاهب: المذهب المالكي والمذهب الحنفي والمذهب الشافعي والمذهب الحنبلي والمذهب الجعفري؛ ثم كان هنالك مذاهب بادت (أي بطل العمل بها، كمذهب الأوزاعي والمذهب الظاهري). وجميع هذه المذاهب في الإسلام أبواب اجتهاد وليست فرقًا تجعل من الدين الواحد أديانًا كثيرة، إن الكاثوليك في النصرانية لا يَقبلون أن يُقال «المذهب الكاثوليكي» في مقابل المذهب الأرثوذكسي والمذهب البروتستانتي، ولكنهم يقولون: «الدين الكاثوليكي».

ويستخلص من هذه المقارنة أن الخلاف بين الإسلام والنصرانية واسع جداً، وإذا كان القول بالتجديد في النصرانية ممكنًا فإن هذا القول غير جائز في الإسلام. إن المصلحين والمجدّدين النصارى) -وكانوا كثاراً منذ مطلع النصرانية- كانوا يجددون في الدين النصراني نفسه. أما في الإسلام فكان الإصلاح أو التجديد يتناول رد المسلمين إلى حقيقة الإسلام. كان المصلحون النصارى يريدون إنقاذ الناس من قبضة الكنيسة ورجالها، أما المصلحون في الإسلام فكانوا يريدون أن يفهموا الناس -كما انتكس الناس في جاهلية- حقيقة الإسلام[1].

مفهوم (التجديد) عند علماء السلف:

في دراسة الأستاذ عبد الرحمن الحاج لهذه القضية شرح (التجديد) عند علماء السلف وفق ثلاثة فهوم له، وهي:

١- الإحياء:

ويظهر تفسير «التجديد» هنا بمعنى إحياء ما اندرس من السنّة أو (إحياء الدين) عندما تكون تحديات العصر الكبرى التي وجد المفسر فيها، من النوع الذي يهدد الكيان الإسلامي على مستوى عقائده ومجتمعاته وأخلاقياته وقيمه بل نحو كلٍّ، ولعل هذا التفسير هو أول ما وردنا عن التعريف بمفهوم هذا المصطلح في كل شروح السنّة الشريفة، وهو قول الزهري- رحمه الله- التابعي الجليل الذي يفهم من وصفه للخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز بمجدّد القرآن الأول[2].

---

(١) نفسه ص ١٢.

(٢) عبد الرحمن الحاج مقال بعنوان: (مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي) -مجلة (المنار الجديد) العدد ٢١ شتاء ٢٠٠٣م.

٢- إزالة البدعة والعمل بالسنة:

يأخذ تفسير التجديد في بعض الأحيان منحًى «فرقيًا»، فيظهر بوصفه موقفًا تجاه الفرق التي أطلق عليها لقب «المبتدعة» وهي تمثل كل ما عدا أهل السنّة والجماعة، وبتصنيف المتصوفة ضمن هذه الفرق المبتدعة، فيكون التجديد بإزالة بدع التصوف، وأحيانًا أخرى يصبح التمذهب بالمذاهب الفقهية نفسه «بدعة» تكاد تصنف تصنيفًا اعتقاديًا عند بعض المغالين. وبالتالي فإن إحدى سمات هذا التفسير أنه يحول -في بعض الأحيان- الفروع الفقهية من النظرة الفرعية العملية الاجتهادية إلى الإطار الاعتقادي. في كل الأحوال فإن أول تفسير من هذا النوع وصلنا هو تفسير الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى، الذي بنى عليه اعتبار الإمام الشافعي مجددًا لأنه «يعلّم الناس السنة»، وينفي عن النبي ﷺ الكذب. . . وكان الإمام أحمد وقتذاك في أجواء تخيم عليها فتنة (المعتزلة) مترافقة مع ظهور فرق متعددة. متأثرة بالثقافة الفارسية الوافدة[١].

٣- الاجتهاد المذهبي:

وهو ليس الاجتهاد المفتوح أو «المطلق» حسب تعبير الأصوليين، بل هو الاجتهاد الفقهي الجزئي المذهبي. . . ويبدو موقف السيوطي -رحمه الله- من أكثر الشواهد وضوحًا على هذا الاتجاه في تحديد مدلول «التجديد»، فهو يرى أن «التجديد» يطابق معنى «الاجتهاد»؛ إذ يقول في قصيدته المشهورة: «. . . عالمًا يجدّد دين الهدى لأنه مجتهد»، وهكذا راح السيوطي يذكر أسماء المجددين، فكانوا كلهم من الشافعية[٢].

مفهوم «التجديد» في العصر الحديث:

يقول الأستاذ عبد الرحمن الحاج «يخلط البعض بين مفهوم «التجديد» الإسلامي

(١) نفسه ص ٩٠. والمعتزلة هم أول من قال ببدعة تقديم العقل على الشرع، فأحدثوا الفتنة، بينما كان علماء السنة يقدمون الشرع على العقل - لأن العقل محدود القدرات، وهذا ما أثبته كانط أيضًا في العصر الحديث بكتابه (نقد العقل النظري الخالص)، فقد بيّن لنا أن حدود الفكر البشرى إنما هي نابعة من صميم طبيعة العقل، وبالتالي فإنها حدود تفرضها عليه قوانين العقل نفسه، ص ٣٦٨ من كتاب الدكتور على عبد المعطي (اتجاهات الفلسفة الحديثة).

(٢) نفسه ص ٩١.

الذي ظهر في منتصف الستينيات . . وبين مفهوم «التجديد» الذي كان شعاراً للعلمانيين الحداثيين في عشرينيات القرن الماضي في مصر، فقد كانت ثلّة من الأدباء والأساتذة المصريين -وبعضهم من تلاميذ الشيخ محمد عبده- قد دعت إلى «تغريب العقل المصري» (وتبنّي العلمانية) عقب ثورة ١٩١٩م، وأطلقت على نفسها شعار «التجديد»، وكان من هؤلاء: قاسم أمين وأحمد لطفي السيد وسعد زغلول وطه حسين، وقد بدأ هذا الاتجاه بالدعوة إلى «الاحتفاظ فقط بالعقيدة الإسلامية». ولكنه ما لبث أن انتهى إلى القطيعة مع الدين كله»[١].

وهو يرى أن (الإصلاحية الإسلامية) التي كانت تمثل مدرسة محمد عبده تفرعت عنها مدرستان: الأولى اتجهت نحو الحداثة والعلمانية، والثانية نحو السلفية بعد ما رأت تحلل إصلاحية محمد عبده، وظهور عدد من تلاميذه علمانيين، وسقوط الخلافة العثمانية التي مثّل سقوطها الرمزي سقوطًا مدويًا في أعماق الذات المسلمة، ما تزال - إلى هذه اللحظة- تعاني منه[٢].

وبقيت قلة قليلة من تلاميذ الشيخ محمد عبده والمتأثرين بأفكاره التي يلخصها الشيخ محمد عبده رحمه الله بقوله: «تحرير العقل من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة، قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى، واعتباره ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه وتقلّل من خلطه وخبطه، لتتم كلمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني»[٣].

وبقيت قلة قليلة من تلاميذ الشيخ محمد عبده وفية لمنهجه العام، بينما أخذ «التجديد» العلماني بالتحول الكامل نحو التغريب، ولكن تراجع بعض المتحمسين له عن أفكارهم، مثل: طه حسين، ود. حسين هيكل[٤]، وبقي «الإصلاحيون» الذين

---

(١) نفسه ص٩٣.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه ص٩٣.

(٤) يُنظر مبحث (منهج العلمانية) عرض ونقد. ص ١٨٤ وما بعدها، بالباب الثاني من هذا الكتاب.

ينتسبون إلى مدرسة محمد عبده يواصلون جهودهم العلمية والفكرية في الأزهر وجامعة القاهرة حتى منتصف الخمسينيات[1]، وينتهي الأستاذ عبد الرحمن الحاج من مقاله مقررًا التالي:

إذا كان إحياء السنّة وإزالة البدعة و«إحياء الدين» هي مقولات التجديد لدى السلف.. فقد التبس في العصر الحديث بالعلمانية، وأصبح شعاراً تم استغلاله من قبل الحداثيين التغريبيين للعبث بأحكام الإسلام ونصوصه[2]؛ لذلك ينبغي أن نكون على حذر من الخلط بين «تجديد» الإسلاميين، وعبث بعض العلمانيين تحت عباءة التجديد[3]. ويقول الدكتور أحمد عبد الرحمن (ويزعم العلمانيون أن محمد عبده هو الأب الروحي لعدد من زعماء العلمانيين، والحق أنه لم يكن كذلك، وإنما تتلمذ عليه رشيد رضا ومصطفى صادق الرافعي ومن بعدهم خلق كثير التزموا كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، ولم ينبهروا ببهارج المدنية الغربية ومسايرتها.. ومن العجب أن العلمانيين تركوا مؤلفات محمد عبده جانبًا، وراحوا ينفكون دون تحفظ ما كتبه المؤلفون الأجانب. بينما مؤلفاته واضحة في حفظها الشرعي الملتزم)[4].

التجديد في العصر الحديث:

هناك اتّجاه لدى بعض الباحثين في الإسلاميات سعيًا وراء (التجديد) حسب مفاهيمهم؛ وقوامه عندهم تفريغ مفردات القرآن والأحاديث من مضمونها باختراع اصطلاحات وألفاظ يصفون بها عقائد الإسلام وشرائعه، وهي في حقيقتها قد تتنافى معها، بينما التجديد بمعناه الصحيح يتناول رد المسلمين إلى حقيقة الإسلام ويأتي دور المجددين الحقيقيين لإفهام الناس -كلما انتكس الناس في جاهلية حقيقة الإسلام، كما بينا آنفًا[5].

---

(١) نفسه ص ٩٣.

(٢) نفسه ص ٩٥.

(٣) نفسه ص ٩٧.

(٤) د/ أحمد عبد الرحمن، مقال بعنوان (ميزان التطور والثبات في أفكار الإسلاميين)، ص ٢٠، ٢١، من مجلة المنار الجديد، ربيع الآخر ١٤٢٣هـ- يوليو ٢٠٠٢م.

(٥) تجديد في المسلمين -لا في الإسلام- د. عمر فروخ. ط دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

ويتبيّن لنا من المقارنة بين الموقفين -أي التجديد القائم على تغيير الاصطلاحات، والتجديد في فهم الإسلام الصحيح كما فهمه الأوائل -أن الاتجاه الأول يقلد التجديد في فهم الإسلام الصحيح كما فهمه الأوائل -أن الاتجاه الأول يقلد التجديد في التراث المسيحي كما يعبر عنه المستشرق جب؛ إذ يفصح عن معنى التجديد في النصرانية بقوله: «لقد قام علماء الغرب في اللاهوت بالذات -أي علم الكلام المسيحي- بمهمة إعطاء شكل جديد للتفكير الديني وفقًا للآراء الفلسفية السائدة، أي أنهم عبروا عن العقائد باصطلاحات الفلسفة»[1].

إننا نخشى لو سايرنا المطالبين بالتجديد في التراث الإسلامي على هذا النحو، نخشى أن يتحوّل الإسلام إلى كائن شبه (هلامي)، أي قابل للتشكيل وفق الآراء الفلسفية والمذاهب الوضعيّة؛ ومن ثمّ يفقد حقائقه وأصوله وقيمه الثابتة التي أجمعت عليها الأمة منذ أشرقت شمس الرسالة برسول الله ﷺ، وحتّى يومنا هذا، وذلك وفق المنهج الإسلامي المستند إلى الكتاب والسنّة.

ولقد سبقتنا إلى ذلك السيدة/ مريم جميلة المهتدية إلى الإسلام، فجاء حكمها على مفهوم التجديد الخاطئ عند هؤلاء حكمًا دقيقًا صائبًا وحذرتنا من تأثيره؛ فهي ترى أن حركة التجديد بهذه الكيفية «تقتطع من الإسلام أكثر ما تستطيع، بحيث لا يثير ذلك حفيظة الغافلين فهم يحاولون أن ينزعوا لحم الإسلام حتى يعرّوا عظمته، وسيسلبونه العظم أيضًا لو استطاعوا، وهم يهاجمون كل مظاهر الإسلام التي تحمل ميزات ثابتة وثقافة مستقلة عن كل أنماط الحياة المختلفة.

وهكذا-حسب زعمهم- فالإسلام تسامح وأخوّة وسلام عالمي، والإسلام اشتراكية وقومية وانتعاش وحرية وعلمانية وأفكار عملية وإنسانية وتقدّم مادي؛ فالإسلام في نظر هؤلاء المجدّدين مرن انتقائي، لدرجة أنه يمكن أن يكون أي شيء وكل شيء!!

(١) دعوة تجديد الإسلام، ص ٦٤ ط دار الوثبة/ دمشق بدون تاريخ.

وإذا أمكن أن يكون الإسلام أي شيء فهو إذًا لا شيء. وهذا هو ما يهدفون إليه بالضبط»[1]!!

ويسمي الدكتور السيد عمر هذه الحركة بأنها عملية تزييف المفاهيم التي تعرضت لها منظومتنا الحضارية ولا تزال في مرحلة الوهن التي أصابت أمتنا، وهي ناجمة عن استخدام العقل وحده دون ضوابط، وتؤدي إلى تهميش الدّين وتتجاهل اجتهاد أهل الاجتهاد في ضوء الشرع.

ولمواجهة هذه الحركة التبديدية يجب التركيز على قاعدة النهي عن التشبّه بغير المسلمين في عالم المفاهيم المخالفة للعقيدة، وذلك بتحري الأصالة في بناء المفاهيم لبنائها من القرآن وصحيح السنة[2].

●●●

(١) الإسلام بين النظرية والتطبيق، ص ٧١، مريم جميلة.

(٢) د. السيد عمر (بناء المفاهيم ودورها في نهضة الأمة) ص ٩ و ٦٢/ ٦٣/ ٦٤ باختصار دار الهدى بالرياض ودار الثقافة بدمشق وهو كتاب لا غنى عنه لكل باحث للمفاهيم الإسلامية من مرجعية إسلامية واستعادة هوية المنظومة من حيث الطابع والمصدر والوسائل والغايات.

المبحث الخامس

المعرفة مكتسبة

من رأي الإمام الشاطبي أن المعرفة مكتسبة، وتتم إدراكات الإنسان بطريقة عقلية تصورية؛ إذ خلق الإنسان ولا يعلم شيئًا، ثم بدأ يتلقى المعرفة من العالم الخارجي بما يتلاءم واحتياجاته في الحياة، وفي ذلك يقول: «إن الله تعالى خلق الإنسان لا يعلم شيئًا ثم علمّه وبصّره وهداه إلى طرق مصلحته في الحياة الدنيا، غير أن هذه المعرفة تنقسم إلى قسمين:

الأول: معرفة غريزية، وهو يصفها بأنها ضرورية لأنها تدخل على الإنسان بغير علم من أين ولا كيف، وإنما هي مغروزة في طبعه وجبلته، وذلك مثل التقامه الثدي ومصّه عند خروجه من البطن إلى الدنيا، فهذه الغرائز الطبيعية المحسوسة، وكعلمه بوجوده، وأن النقيضين لا يجتمعان، وهذه من جملة المعقولات.

الثاني: معرفة لا تتم إلا بواسطة التعليم، سواء كان الإنسان مدركًا لها أم لا، وذلك مثل وحدة التصرفات الضرورية نحو محاكاة الأصوات والنطق بالكلمات ومعرفة أسماء الأشياء. وقل مثل ذلك في العلوم النظرية التي للعقل في تحصيلها مجال ونظر. والمتفق عليه أنه لا بد من تعلم لكي تصل المعرفة عن طريقه[1].

ويذهب العلامة ابن خلدون في عرض العلاقة بين العقل والشرع إلى ما ذهب إليه الشاطبي أيضًا، ولكن يعرضها بطريقة مغايرة مع اتفاقه في الرأي، فيذكر أن إدراكاتنا

---

(١) د. فهمي علوان (القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي) ص ٧٨/ ٧٩، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ١٩٨٩ م.

ويقول الدكتور الغمراوي (على أن علم الإنسان كله مصدره العقل والمشاهدة الصحيحة، بل إن العقل لا يقوى ولا ينمو إلا عن طريق التجارب والمشاهدات. فلو أُخذ طفل وحُبس عن العالم، إلا فيما يكفي لحياته من طعام وشراب، فإنه وإن نمى جسمه حتى بلغ جسم الرجال لا ينمو عقله عن عقل الطفولة، بهذا يقول علماء التربية، وإلى هذا تشير آية النحل ٧٨ ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ فهذه الآية الكريمة تكاد تكون صريحة في أن ما يحصله الإنسان من علم بعد أن يولد إنما يكسبه عن طريق السمع والبصر وبقية الحواس بدليل جمع الأبصار - والعقل) ص ٤١ من كتاب (الإسلام في عصر العلم) مطبعة السعادة ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

مخلوقة محدثة وخلق الله تعالى أكبر من خلق الناس، والحصر مجهول، والوجود أو أوسع نطاقًا من ذلك ﴿وَاللَّهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ﴾ [البروج: ٢٠]، ثم يوجّه حديثه إلى القارئ فيقول: «فاتّهم إدراكك ومدركاتك في الحصر، واتبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك، فهو أحرص على سعادتك، واعلم بما ينفعك لأنه من طور فوق إدراكك ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك»[١].

ويزيد ابن خلدون هذه القضية إيضاحًا فيقرّر أن تعليله ليس بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوّة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال. ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا يدل على أن الميزان في أحكامه غير صادق.

لكن للعقل حداً يقف عنده، ولا يتعدّى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله تعالى وبصفاته، فإنه ذرّة من ذرّات الوجود الحاصل منه. وتفطّن في هذا الغلط، وفي النهاية يقرر القضية الصحيحة التالية: **«فمن يقدّم العقل على السمع في أمثال هذه القضايا فمن قصور فهمه واضمحلال رأيه»**.

وينصح الإمام الشاطبي الإنسان العاقل ألا يجعل العقل حاكمًا بإطلاق؛ إذ ثبت أن الحاكم بإطلاق هو الشرع، بل الواجب عليه أن يقدّم ما حقه التقديم -وهو الشرع- ويؤخر ما حقه التأخير -وهو نظر العقل- **لأنه لا يصح تقديم الناقص حاكمًا على الكامل؛** لأنه خلاف المعقول والمنقول، بل صحة القضية هو الموافق للأدلة الشرعية فلا معدل عنه، ويقول: «ولذلك يجب جعل الشرع في يمينك والعقل في يسارك تنبيهًا على تقدّم الشرع على العقل».

وحجّة الإمام الشاطبي على ذلك أن الله جعل للعقول في إدراكها حدًا تنتهي إليه لا تتعداه، ولم يجعل لها سبيلاً إلى إدراك كل مطلوب، ولو كانت كذلك لاستوت مع الباري تعالى في إدراك جميع ما كان وما يكون وما لا يكون؛ إذ لو كان كيف كان يكون؛ فمعلومات الله لا تتناهى، ومعلومات العبد متناهية، والمتناهي لا يساوي ما لا يتناهى.

---

(١) مقدمة ابن خلدون جـ ٣ ص ٩٦٨، دراسة وتحقيق وتعليق الدكتور علي عبد الواحد وافي، ط نهضة مصر ٢٠٠٤ م.

ويعبارة أخرى إن عقل الإنسان له حدوده ويعجز عن تخطّيها، وقد اتضح لنا أن ما ذهب إليه الإمام الشاطبي يتوافق مع الاكتشافات العلمية في العصر الحديث؛ إذ اتضح عجز الإنسان عن معرفة ماهية الأشياء، إلا العلاقات والقوانين، وفي هذا المعنى يقول الدكتور مصطفى محمود: «وقد اختارت مدنية القرن العشرين هذا الطريق السهل للتطور -طريق الذرة والطاقة والكهرباء والحديد والصلب والديناميت ونبذت الباقي معتذرة بأنه غيبيات، مع أن العلم المادي نفسه غارق في الغيبيات . . فما هي الكهرباء؟ وما هو الإلكترون؟ وما هي الطاقة؟ كلها غيبيات، فنحن نستخدم الكهرباء ولا نعرف كنهها، ونصنع الأجهزة الإلكترونية، ولا نعرف ما هو الإلكترون، ونطلق الموجة اللاسلكية ولا نعرف ما هي الموجة اللاسلكية ولا ما شكلها . . والعلم المادي لا يعرف ماهية أي شيء، إنه فقط يعرف العلاقات والكميات والقوانين، ولكنه يجهل ماهية أي شيء»[1].

. . . وفي صلة العلم بالدين يرى أن العلم عندما يقول ما عنده ويصمت عمّا لم يصل إليه، يبدأ دور الدين، يأتي دور النبي ﷺ ليتكلم بالوحي الذي جاءه من الغيب ليأخذ بيدنا من العلم إلى منتهى العلم . . إلى الله جل جلاله وتقدسّت أسماؤه[2].

●●●

(١) د. مصطفى محمود (لغز الحياة) ص ٧٥.

كتاب أخبار اليوم بالقاهرة (الأعمال الكاملة للدكتور مصطفى محمود) -بدون تاريخ.

(٢) نفسه ص ١١٠.

المبحث السادس

النموذج الإدراكي للوجود في الإسلام

يرى الأستاذ أكرم أبو سحلي أنه لا مجال لأن ندخل في جدال مع الغرب لتغيير نموذجه الإدراكي المتعلق بالوجود، ولنوجّه عدّتنا النظرية والتحليلية إلى وجودنا نحن، الوجود الخاص بنا، نحن بحاجة إلى نفض التراب الذي اعترى نمط الوجود الإسلامي والنموذج الإدراكي المصاحب له.. ثم يقرّر أن النموذج الإسلامي للوجود قائم على فكرة التوحيد التي تعني وجود إله واحد لا شريك له، وأنه تعالى خلق الإنسان للعبادة ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].. وينتج عن التوحيد معقولية الوجود؛ ومن ثم على المؤمن بحث عما صدر من الله تعالى من قوانين وآيات، أي أن المؤمن في بحث دائم عن الحكمة التي هي ضالته»[1].

وعندما أخضع الله تعالى عالم الأشياء (أي الموجودات) وسخرها لخدمة الإنسان، أصبح التصور في النمط الوجودي الإسلامي الزاهد في الدنيا يقرّب الإنسان من الله تعالى؛ ومن ثمّ لا يخضع لعالم الأشياء، ويجب التحذير من الهالة الإدراكية البرّاقة المحيطة بعالم الأشياء المادي التي تجعل الإنسان يلهث وراء هذا العالم إلى أن يصير أسيرًا له؛ إذ يدفع الطموح الاستهلاكي الإنسان للسعي دائمًا لاستهلاك المزيد، إلى أن يصبح آلة استهلاكية لا تشبع؛ لذلك ينبغي على الإنسان -في علاقته بعالم الأشياء- اتخاذ موقف النقد في مراجعة مستمرة[2].

ولكي ينقذ المسلم نفسه من تلك الهالة البرّاقة للأشياء المادية من حوله، عليه إدراك طبيعة الحياة الدنيا ومصيرها بكثرة ذكر الموت والحياة الآخرة.

يقول الأستاذ أكرم أبو سحلي: «يوصي الإسلام بالإكثار من ذكر الموت، وربما تكون قضية الموت هي الأكثر حسمًا والأكثر تأكيدًا لوجود خصوصيات وجودية، ففي

(١) مقال الأستاذ أكرم أبو سحلي -المدرس بقسم اللغة العربية- كلية الآداب جامعة بني سويف، بعنوان: التحيز الوجودي. تأملات في احتكار الوجود ص ١١٧.. كتاب بعنوان (فقه التحيز) المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالولايات المتحدة الأمريكية -دار السلام بالقاهرة ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م.

(٢) نفسه ص ١٢١ بتصرف يسير.

الإسلام مثلاً يعد الموت واعظًا والاتعاظ يرتبط بالطمأنينة والهدوء النفسي، أمّا عند الوجوديين فالموت هو تناهي الوجود؛ ولذلك فإن الإنسان الوجودي الغربي يعيش في قلق دائم بسبب تناهيه، أو على النقيض يعيش في نسيان دائم للموت، كما لو أنه مخلّد، فينغمس في تحصيل أكبر قدر من أمور الدنيا قبل أن يغادرها، والمسلم ينظر إلى الموت نظرة مختلفة، ففي الإسلام يكون الموت واعظًا، بل يربط المسلم بتأمل مباشر في وجوده الفردي المتعيّن، وعلاقته بالخالق عز وجل؛ مما يؤدي في النهاية إلى العمل من أجل الفوز في الآخرة، كما أن الموت في الإسلام جسر نحو التجاوز.

ومن هنا فالحياة لا تعد غاية في ذاتها مثلما هي عند الوجودين الغربيين، وللموت - على عكس ما نرى في الفكر الوجودي الغربي- بعد إيماني ومعرفي في الإسلام، فذلك النظام الكوني الذي يبدأ بالوجود ثم النموّ والنضج ثم الأفوال لا بد أن يكون وراءه قدرة متجاوزة تفوق الوجود الإنساني نفسه»[1].

وفي ضوء إدراك هذا المعنى، يقول الإمام الأشعري في كتابة (الإبانة. .) عقب ذكر قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦]: «فاعملوا رحمكم الله للحياة الدائمة، ولخلود الأبد، فإن الدنيا تنقضي على أهلها، وتبقى الأعمال قلائد في رقاب أهلها. . واعلموا أنكم ميتون، ثم إنكم بعد موتكم إلى ربكم راجعون ﴿وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى﴾ [النجم: ٣١] فكونوا بطاعة الله ربكم عاملين، وعما نهاكم عنه منتهين. . » (ص ٤٦).

ضرورة تحرير مفاهيم الفكر الإسلامي[2]:

يقول الدكتور إبراهيم رضا: كلما تعلق الأمر بالبحث في مجال الفكر ومجال العلوم الاجتماعية والتاريخية والإنسانية عامة، كان تحديد المصطلح وضبطه أمرًا ضروريًا أكثر؛ لأن هذه المجالات، والحقول المعرفية لم تبلغ بعد درجة وضع (المصطلحات) و(المفاهيم)

(١) نفسه ص ١٢١، ١٢٢.

(٢) يقول التهاوني (إن لكل علم اصطلاحًا خاصًا به؛ إذ لم يعلم بذلك لا يتيسر للشارع فيه الاهتداء إليه سبيلاً. . . ولم أجد كتابًا حاويًا لاصطلاحات جميع العلوم المتداولة بين الناس وغيرها. وقد كان يختلج في صدري أوان التحصيل أن أؤلف كتابًا وافيًا لاصطلاحات جميع العلوم).
ص ١٣ من كتاب (مختصر كتاب كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهاوني) اختصار وتقديم د/ سحر سامي. الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٧م.

الدقيقة يتواضع على مصادقها الجميع؛ لهذا فهي عرضة للتحيّزات الكامنة، وقد تنبّه علماء الإسلام ومفكروه منذ القدم إلى أهمية بناء المفاهيم وتحقيق معاني الألفاظ، واعتبروا ذلك أول ما ينبغي الاهتمام به عند دراسة كل علم من العلوم»[1].

وكان علماؤنا حريصين على التقيّد بالمفردات والاصطلاحات الشرعية، والدليل على ذلك أن التحليل الدقيق الذي قام به ابن رجب عندما ذمّ علم الكلام ونقد المتكلمين بسبب تحريف الكلم وصرف ألفاظ الكتاب والسنة عن مواضعها بحيل، منها: إما حملها على مجازات اللغة المستبعدة أو الطعن في ألفاظ السنن، هذا التحليل يمس قضية بالغة الأهمية، سواء في طريقة فهم التراث الإسلامي بالتقيد بمفرداته واصطلاحاته، وفي معنى (التجديد) في العصر الحديث واختلاف الآراء حول مفهومه كما مرّ بنا آنفًا.

أ- وكان شيخه ابن تيمية على وعي بهذه القاعدة المنهجية؛ إذ اشترط في البحث ضرورة تحديد «مدلولات الألفاظ» لأنه عليها يتوقف مدار البحث، وذلك على ضوء المعرفة باللغة والعادة والعرف الذي نزل في القرآن والسنّة، وما كان الصحابة يفهمونه من الرسول ﷺ عند سماعهم لتلك الألفاظ»[2].

وتحديد الألفاظ قبل البدء بالمناقشة من أهم ما توصي به الفلسفة الحديثة أيضًا، فقد جاء في كتاب (مبادئ الفلسفة لرابوبرت) ما نصّه:

(ولا يخفى ما في تحديد الألفاظ من الفائدة، فكثيراً ما يثور الخلاف بيننا في مسألة، ويشتد الخلاف فيما بينهم وهم في الواقع على اتفاق، ولو حدّدت ألفاظهم لتجلى لهم أنهم على رأي واحد».

ولعل منشأ الغلط في الفهم، الغلط في تحديد الألفاظ وغموضها أو تعقيدها، والتباسها ولذلك كان فولتير يبدأ المناقشة دائمًا بقوله: (حدّد ألفاظك)[3].

---

(١) د. إبراهيم رضا: أستاذ الفكر الإسلامي ومناهجه، كلية الآداب، جامعة القاضي عياض، مراكش المغرب، مقال بعنوان (التحيز في قراءة نشأة الفكر الإسلامي وتحديد مصادره ومجالاته) ص (١٧٨-١٧٩) من كتاب (فقه التحيز) من أعمال مؤتمر التحيز الثاني الذي عقد في القاهرة عام ٢٠٠٧م المعهد العالي للفكر الإسلامي- دار السلام بالقاهرة ١٤٣٧هـ- ٢٠١٦م.

(٢) ابن تيمية وجهوده في التفسير، ص ١٢٧، إبراهيم بركة المكتب الإسلامي ١٤٠٥هـ، ١٩٨٤م.

(٣) مبادئ الفلسفة لرابوبرت، ترجمة أحمد أمين، ص ٦٦.

المبحث السابع
العقل ودوره في نظرية المعرفة

إن التفكير أو التعقل من وظائف الإنسان العليا في الحياة كالعلوم والمعارف التي تتسع بها آفاقه وتحقق له الإشباع النفسي بالتميّز عن سائر المخلوقات، وكلما ازداد علمًا وتوسع في نشره والإفادة من ثمراته في جقوق العلوم الإنسانية والتجريبية ازداد سعادة لنفسه ولمجتمعه وللعالم.

هذا أمر لا يماري فيه أحد، أما الاعتراض الوارد فإنه ينصب على الغلو في العقل وتضخيم دوره على حساب أدوات الإدراك الأخرى في الإنسان؛ إذ يرى الدكتور «حسن زينو» خطأ تعريف الماديين الإنسان بأنه حيوان عاقل؛ لأنهم يقصدون بالعقل الدماغ بمعنى أن الجهاز العصبي للإنسان أعقد من غيره في الأحياء، وبناءً على هذا المفهوم ينبغي أن يقال: إن لكل حيوان عقلاً على درجات متفاوتة والإنسان أعلى الحيوانات عقلاً، ويقرر الدكتور حسن زينو أن هذا التعريف خطأ كله؛ لأنه مترجم عن اللغات الأجنبية ترجمة خاطئة والأعاجم يعنون بالعقل كما قلنا الدماغ، في حين أن العقل كما حدده القرآن ليس هو الدماغ وإنما مركزه القلب ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ [الحج: ٤٦].

وذكر علماء التوحيد أن الدماغ آلة التفكير وأن مركزه القلب، وهذا ما توصلت إليه الدراسات حديثًا من أن العقل في كيان الإنسان والذي يقول: إن العقل هو الدماغ إنما يقلد العوام في رأيهم(١).

---

(١) التطور والإنسان ص (١٤٩) للدكتور المهندس حسن زينو (تخصص الجيلوجيا والتنقيب) ط. دار الدعوة - بيروت (١٣٩١هـ- ١٩٧١م) وقد تأكد هذا التفسير بناءً على تجربة د. برنار -وهو طبيب بجنوب إفريقيا- يقوم بزراعة قلب ناجحة تمامًا من الناحية الطبية، ولكن عندما وضع المريض تحت الملاحظة.. حدث في أثنائها أنه كان يهذي ويتحدث عن فكر لا يمت إليه بصلة، وعندما طلب تفاصيل حياة صاحب القلب الأصلي، فكانت المفاجأة أن المريض لا يهذي، ولكنه يتحدث بأفكار صاحب القلب.. واعتزل الدكتور برنار مهنته! =

وبعد استقراء الآيات القرآنية التي تصف القلب وأحواله والقسوة التي وصف بها قلب أهل الكتاب ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ [البقرة: ٧٤] فحياة القلب ليس معناه أن لا يجري فيه دم، وقسوة قلوب أهل الكتاب إلى أشد من الحجارة ليس معناه انعدام نبضها، وإنما المقصود بذلك هو الصمم المعنوي عن الفقه والعقل[(١)].

وطرق المعرفة -وأبلغها معرفة الله عز وجل- ليست محصورة في الفكر وحده، ويذكر الراغب الأصفهاني أنه ما من برهان ولا دلالة وتقسيم وتحديد مبني على كليات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتاب الله تعالى قد نطق به، لكن أورده تعالى على عادة العرب دون دقائق طرق الحكماء والمتكلمين؛ لذلك يرى الأصفهاني أن الله تعالى أخرج مخاطباته في محاجة خلقه في أجلي صورة تشتمل على أدق دقيق، لتفهم العامة من جليها ما يضعهم ويلزمهم الحجة. ويفهم الخواص من أثنائها ما يوفي على ما أدركه فهم الحكماء، ثم يقرر:

ومن هذا الوجه كل من كان حظّه في العلوم أوفر كان نصيبه من علم القرآن أكثر؛ ولذلك إذا ذكر تعالى حجة على ربوبيته ووحدانيته أتبعها مرة بإضافتها إلى أولي العقل، ومرة إلى أولي العلم، ومرة إلى السامعين، ومرة إلى المفكرين، ومرة إلى المتذكرين تنبيهًا على أن كل قوة القوى يمكن إدراك حقيقة منها.

وفي الحديث قال النبي ﷺ: «تفكروا في آلاء الله تعالى ولا تفكروا في الله»[(٢)].

قيل لإبراهيم النخعي: إنك تطيل الفكرة، قال: (إن الفكرة مخّ العبادة).

= وكرر الدكتور مجدي يعقوب التجربة، حيث أجرى لطفل عملية زرع قلب ناجحة، غير أنه أصيب في أعقاب العملية بمرض أدى إلى تدمير قواه العقلية!

(باختصار: مقال بقلم د. علي الخطيب: مجلة الأزهر، صفر ١٤١٨هـ) ص (١٧٧/ ١٧٨).

(١) نفسه ص (١٥٠).

(٢) قال الألباني (حديث حسن) صحيح الجامع الصغير جـ١، ص (٥٧٢) المكتب الإسلامي-بيروت- دمشق (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).

قال ابن عباس رضي الله عنهما: (التفكر في الخير يدعو إلى العمل به والتفكر في الشر يدعو إلى تركه) والفكر إذن يتصل بالسلوك، وهذا يقتضي إلقاء الضوء على مسألتين هما:

أولاً: الفكر أحد وظائف المؤمنين:

سواء صح نسبة الكتاب موضوع دراستنا هنا إلى الإمام الحسن البصري أم لم يصح[1]، فإنه يحدد الوظائف المتعددة التي تبلغ أربعًا وخمسين وظيفة تجب على المؤمنين في كل يوم -وما التفكير إلا واحد منها- فكم تبلغ نسبتها إلى إجمال الوظائف؟

إن مؤلف الكتاب يذكرنا بوظائفنا بدءاً من ذكر الله تعالى والوضوء والمحافظة على الصلوات في الجماعة ومروراً بأكل الحلال والتوكل على الله والصبر على الشدائد وجميع أعمال القلوب من التوبة والإخلاص وحفظ اللسان واليد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها من الأوامر والنواهي حتى (الاستعداد للموت)!

إن السمات التي نلاحظها في هذه الوظائف أنها تغطي أنشطة الإنسان كلها بشكل متوازن بين وظائف الجوارح والقلوب، وبين القيم والأخلاق والعلاقات الاجتماعية والأوامر والنواهي، ووظائف العقل.

وفي وظائف الجوارح تندرج أعمال ذكر الله والوضوء والصلاة والصدقة.

وفي وظائف القلوب يندرج تطهير القلب من جميع المعاصي والتوكل والرضا والشكر والصبر والإخلاص.

وفي دائرة القيم الأخلاقية نجد الصدق والقناعة وأداء الأمانة وترك الغلو.

وفي الوظائف الاجتماعية نجد الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وحفظ مال اليتيم، وبر الوالدين، وصلة الرحم.

---

(١) كتاب (أربع وخمسون وظيفة تجب على المؤمنين في كل يوم) المنسوب للحسن البصري (م ٢١ - ت ١١٠هـ)، تحقيق وتعليق قسم التحقيق بدار التراث - طنطا ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ويقول ابن القيم: (أصل الخير والشر من قبل التفكّر فإن الفكر مبدأ الإرادة والطلب من الزهد والترك والحب والبغض، وأنفع الفكر الفكر في مصالح العباد وفي طرق اجتلابها وفي دفع مفاسد المعاد وفي طرق اجتنابها، فهذه أربعة أفكار من أجل الأفكار) كتاب (الفوائد) ص ١٨٣، مكتبة المتنبي بالقاهرة بدون تاريخ.

وفي رأس الأوامر والنواهي تأتي طاعة الله عز وجل وألا يشرك به شيء، وكذا النواهي عن شرب الخمر والزنا.

وتنحصر بين كل هذه الأنشطة وظائف العقل في ثلاث: العبرة والتفكر والتعلم[1].

أما عن نطاق الفكر وحدوده وحاجته إلى الوحي الإلهي، فيقول الدكتور كامل سعفان -محذراً من الغلو في الفكر:

إن (الفكر الإنساني) لا يمتد إلى كل شيء ولا ينكشف له كل شيء، ومن البديهيات أن الغيبيات جزء من حياته رضي أم كَره، فإذا كان لا يعلم ما يجري خلف بابه، أو تحت نافذته، بل لا يعلم ما سيحدث له إِن لم يكن لا يعلم ما حدث له فكيف ننكر أن (يغيب) عنه من أمر الروح والملائكة والجن والجنة والنار؟!

الفكر الإنساني قاصر، ونموه دلالة قصوره، ومن قصوره ألا تكتمل الأفكار والتصورات والمعتقدات والغايات لأنها نابعة من ذاته؛ ومن ثم كانت الحاجة إلى الرسالات السماوية تقومه، وتبصره، وتهديه، ولو ترك أمره بيده لما كانت الهداية؛ لأن (الأفكار والتصورات والمعتقدات والغايات) الإنسانية تأخذ شكلاً فرديًا وشكلاً جماعيًا، ومع الفردية والجماعية تتطور أو تتصارع، وتتوالد، وتتفانى، ولا يكون التكامل، وإن حظيت في مرحلة بالتأييد، وبالمغالاة في التقدير)[2].

ثانيًا: صلة العقل بالشرع:

إن فكرة تقديم العقل على الشرع مستمدة من المعتزلة، وقد تبناها خصوم السلفية وسلموا بها دون أن يجشموا أنفسهم عناء بحث صلة العقل بالشرع عند علماء السلف، ولو فعلوا لاكتشفوا حقيقة غائبة عنهم بسبب ظلال كثيفة من التعصب للرأي.

ولعل أبرز نقاط الخلاف بن علماء السلف والمتكلمين بعامة والمعتزلة بخاصة هي نقطة صلة العقل بالشرع، فبينما زعم المتكلمون أن بوسعهم استحداث أدلة مستوحاة

---

(١) المصدر السابق باختصار.

(٢) الذين يلحدون في آيات الله، د. كامل سعفان ص (٩)، دار المعارف بالقاهرة، سنة (١٩٨٣م).

من العقل وممزوجة بمصطلحات الفلاسفة والاستناد إليها في الدفاع عن الإسلام، يرى أهل الحديث والسنّة أن الأدلة الشرعية بذاتها كافية؛ لأنها تتفق مع أحكام العقل وقوانينه.

وهناك أيضًا مترادفات فيقال: النقل والعقل أو الرواية والدراية والسمع والعقل، وكان مثار الخلافات الحادثة بين المسلمين أن أهل الكلام ظنّوا أن الأدلة الواردة بالوحي لا صلة لها بالعقل؛ ولهذا حاولوا التوفيق بين أدلة الشرع وأدلة العقل ظانين أنهم بهذا المنهج يستطيعون الدفاع عن الإسلام وتقريب أصوله إلى الأذهان.

وتوطئة لتحليل هذه القضية المهمة التي تعتبر جوهر الخلاف بين علماء السلف والمتكلمين فسنعرض لبعض المصطلحات التي حددها أحد علماء الحديث والسنة؛ -وهو ابن تيمية- ليمكننا التمييز بين مناهج علماء الحديث ومناهج المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة وأصحاب الفرق الأخرى.

● **تعريف الشرع:**

وهو ينقسم إلى:

١- **الشرع المنَزَّل:** فالشرع تارة يطلق على ما جاء به الرسول ﷺ من الكتاب والسنّة، هذا هو الشرع المنزّل، وهو الحق الذي ليس لأحد خلافه.

٢- **الشرع المبدَّل:** ويطلق على ما يضيفه بعض الناس إلى الشرع، إما بالكذب والافتراء وإما بالتأويل والغلط، وهذا شرع مبدّل لا منزّل، ولا يجب بل لا يجوز اتباعه.

ويضع شيخ الإسلام ابن تيمية في دائرة الشرع المبدّل هؤلاء الذين يناقضونه في خبره، فينفون ما أثبته أو يثبتون ما نفاه، كأتباع «جهم بن صفوان» الذين ينفون ما أثبته من صفات الله سبحانه وتعالى، «والقدرية النفاة» الذين ينفون ما أثبته من قدر الله تعالى ومشيئته وخلقه وقدرته، و«القدرية المجبرة» الذين ينفون ما أثبته من عدل الله تعالى وحكمته ورحمته ويثبتون ما نفاه من الظلم والعبث والبخل، ونحو ذلك عنه[1].

---

(١) ابن تيمية: النبوات، ص (٦٣- ٦٤).

● تعريف العقل بين فلاسفة اليونان ولغة عدنان:

مدح الله تعالى مسمّى العقل في القرآن الكريم في غير آية، كذلك رويت أحاديث نبوية كثيرة عن فضل العقل الإنساني، منها قول الرسول ﷺ: «**إن الرجل ليكون من أهل الصيام وأهل الصلاة وأهل الحج وأهل الجهاد فما يجزى يوم القيامة إلا بقدر عقله**».

وعن علي ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**والله لقد سبق جنات عدن أقوام ما كانوا بأكثر الناس صلاة ولا صيامًا ولا حجًا ولا اعتمارًا، ولكنهم عقلوا عن الله تعالى مواعظه فوجلت منه قلوبهم واطمأنت إليه النفوس وخشعت منه الجوارح ففاقوا الخليقة بطيب المنزلة وحسن الدرجة عند الناس في الدنيا وعند الله في الآخرة**»[1].

ويقرّر شيخ الإسلام ابن تيمية أن القرآن الحكيم مملوء من ذكر الآيات العقلية أي التي يستدل بها العقل، وهي شرعية دل عليها وأرشد إليها، ولكن كثيراً من الناس لا يسمي دليلاً شرعيًا إلا ما دل بمجرد خبر الرسول ﷺ وهو اصطلاح قاصر[2].

ويذهب الدكتور «دراز» إلى أننا نستطيع دراسة القرآن الكريم من زوايا جد مختلفة، لكنها جميعًا يمكن أن تنتهي إلى قطبين أساسيين هما: اللغة والفكر، فالقرآن كتاب أدبي وعقيدي في نفس الوقت وبنفس الدرجة[3].

لكن ما أحدثه المتكلّمون من الكلام المبتدع المخالف للكتاب والسنّة بل هو في نفس الأمر مخالف للمعقول، ومرد ذلك إلى إدخال مصطلحات الفلسفة اليونانية والتعبير بها عن عقائد الإسلام.

والأصل أن الترجمة من اللغات الأخرى جائزة بل حسنة، وقد تجب أحيانًا كما أمر النبي ﷺ زيد بن ثابت أن يتعلم كتاب اليهود؛ لأن المعرفة بلغات الناس واصطلاحاتهم

---

(١) ابن تيمية: بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، ص (٦٠).

(٢) ابن تيمية: النبوات، ص (٥٢) المكتبة السلفية (١٣٨٦هـ).

(٣) دكتور محمد عبد الله دراز: مقدمة كتاب (مدخل إلى القرآن الكريم).

نافعة في معرفة مقاصدهم، ولكن المحظور هو عدم الدقة في فهم الفروق بين الكلمات والمعاني من لغة إلى أخرى.

وعلى سبيل المثال فإن لفظ (العقل) عند فلاسفة اليونان يقصد به جوهر قائم بنفسه، وليس الأمر كذلك في اللغة العربية، كذلك العقل في الكتاب والسنة وكلام الصحابة والأئمة لا يراد به جوهر قائم بنفسه باتفاق المسلمين وإنما يراد به العقل الذي في الإنسان.

ويسبب الخلط بين اللغتين فسر بعض الفلاسفة المسلمين -نقلاً عن اليونان- الخلق بنظرية الصدور، فتصوروا خلق العالم وكأنه صدر عن العقول العشرة والنفوس التسع إلى أن انتهى بالعقل الفعال.

وعندما رفض المحدثون منهج المتكلمين وردوه، لم يفعلوا ذلك إنكاراً لأحكام العقل وقوانينه، ولا رفضًا للجدل المبني على أسس منطقية برهانية، ولكن لأن الأصول التي استند إليها علماء الكلام، إما أنها تلبس المعاني الإسلامية ثيابًا ليست لها كمصطلحات الجوهر والعرض والقديم والحادث ومثلها من التعبيرات النابعة من الفلسفة اليونانية والتي لا تعبر عن مدلولات مشابهة في الإسلام، أو أنها تشوه الفكرة وتخلط بين التصورات؛ لأن صلة الفكر باللغة صلة وثيقة، وقد وضع المتكلمون هذه المصطلحات أولاً ثم أرادوا إنزال كلام الله تعالى ورسوله ﷺ على ما وضعوه من اللغة والاصطلاح[1].

- **السبب الثاني**: أنهم أقاموا حججهم على أدلة مخالفة للمعقول ولا تستقيم مع الأدلة العقلية بينما يزعمون أنها كذلك.

---

(١) ابن تيمية: بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، ص (٢٠).

أما الحديث المنسوب إلى النبي ﷺ أنه قال: «لما خلق الله العقل قال له: قم فقام، ثم قال له: أدبر فأدبر، ثم قال له: اقعد فقعد، فقال: ما خلقت خلقًا هو خير منك، ولا أكرم علي منك ولا أحسن، منك آخذ وبك أعطي وبك أعرف وبك الثواب وعليك العقاب».. فقد أجمع علماء الحديث-ومنهم ابن الجوزي- أن هذا الحديث لا يصح عن رسول الله ﷺ، نفس المصدر، ص (٢).

ونضرب على ذلك مثالين:

أولاً: فكرة نظرية الجواهر المنفردة التي يفسرون بها الخلق، وتتخلص في أن الأجسام مركبة من الجواهر الصغار التي بلغت من الصغر إلى حد لا يتميز منها جانب عن جانب وتلك الجواهر باقية تتقلب عليها الأعراض، أو الصفات الحادثة.

وبناءً عليه يرى هؤلاء المتكلمون أن الله تعالى أحدث أعراضًا كجمع الجواهر وتفريقها، فالمادة التي هي الجواهر المنفردة باقية بأعيانها، ولكن أحدث صوراً هي أعراض قائمة بهذه الجواهر(1).

ويترتب على هذه النظرية أشد النتائج انحرافًا؛ لأنه لا يختلف عن مذاهب الفلاسفة القائلين بقدم العالم، فانهارت بذلك الحجج العقلية للمتكلمين الذين ظنوا أنهم بأدلتهم يدافعون عن الإسلام، وأصبحوا (كمن أراد أن يغزو العدو بغير طريق شرعي فلا فتح بلادهم ولا حفظ بلاده، بل سلطهم حتى صاروا يحاربونه بعد أن كانوا عاجزين عنه)(2).

أما الحقيقة الماثلة للأذهان، وأظهر ما تكون في خلق الإنسان نفسه، أنه خلق من تراب وحوله الله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ ۝ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ﴾ [السجدة: ٧-٨].

فقد خلق الله الإنسان ولم يك شيئًا ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٩] ولا تعني الآية الأخيرة أنه خلق من لا شيء؛ لأنه قال: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠] وهذه هي القدرة التي تبهر العقول وتذهلها، وهو أن يقلب الحقائق الموجودة فيحيل الأول ويفنيه ويلاشيه ويحدث شيئًا آخر، فأصل الإنسان التراب وفصله الماء المهين، فإذا خلق الله الإنسان من المني، فالمني استحال وصار علقة والعلقة استحالت وصارت مضغة والمضغة استحالت إلى عظام وغير عظام، فالإنسان

---

(١) ابن تيمية: النبوات، ص (٥٣) ط. المنيرية (١٣٤٦هـ).

(٢) ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية، ص (٦٣).

مخلوق، خلق الله جواهره وأعراضه كلها من المني -أي من مادة استحالت- فليست باقية بعد خلقه ويحدث الله فيها سوراً عرضية كما يزعم المتكلمون.

وعند إفناء الإنسان إذا مات وصار ترابًا فني وعدم، وكذلك سائر ما على الأرض، كما قال تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦] ثم يعيده من التراب كما خلقه ابتداء من التراب ويخلقه خلقًا جديداً، ولكن للنشأة الثانية أحكام وصفات ليست للأولى، فمعرفة الإنسان بالخلق الأول وما يخلقه من بني آدم وغيرهم من الحيوانات وما يخلقه من الشجر والنبات والثمار، وما يخلقه من السحاب والمطر وغيرهما من المخلوقات، هو أصل لمعرفته بالخلق، بالمبدأ والمعاد.

وهكذا تنهار الأصول التي استحدثها المتكلم وظنوها عقلية!

المثال الثاني: طريقة المتكلمين في إثبات الصانع:

وهي الطريقة التي ابتدعها أهل الكلام زاعمين أنها طريقة عقلية صحيحة، وخلاصتها أن الله تعالى لا يعرف إلا بالنظر والاستدلال المفضي إلى العلم بإثبات الصانع، ولا طريق إلى ذلك إلا بإثبات حدوث العالم، وطريقتهم في إثبات حدوث العالم مبنية على الاستدلال بالأعراض أو ببعض الأعراض كالحركة والسكون أو الاجتماع والافتراق وهو الأكوان فإن الجسم لا يخلو منها وهي حادثة، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فاضطرهم ذلك إلى القول بحدوث كل موصوف، فنفوا عن الله تعالى الصفات وقالوا بأن القرآن مخلوق وأنه لا يرى في الآخرة[1].

وأدى ذلك إلى نتائج مشابهة إلى زعم الفلاسفة الدهرية القائلين بقدم العالم؛ إذ أثاروا الفلاسفة عليهم فقالوا: «هذه الطريقة تستلزم كون الصانع كان معطلاً عن الكلام والفعل دائمًا، إلى أن أحدث كلامًا وفعلاً بلا سبب أصلاً، وهذا مما يعلم بطلانه بصريح العقل»[2].

---

(١) ابن تيمية: شرح عقيدة الأصفهاني، ص (٧٨).

(٢) ابن تيمية: الصفدية، جـ١، ص (٢٧٥) تحقيق د. محمد رشاد سالم، مطابع حنيفة، الرياض، (١٣٩٦ هـ).

وبعد، فإننا نرى من وجهة نظر الباحثين في نظرية المعرفة، كيف حددها القرآن الكريم مفصلاً الحديث عن الأحاسيس والعقل والشعور، مثيراً في الإنسان كوامن الفطرة الموحدة بآية الميثاق، مدللاً على صدق النبوة والرسالة والتوحيد وعالم الغيب بأدلة يمتزج بها العقل والوجدان؛ لأن الخطاب موجه إلى الإنسان على الحقيقة بفطرته وروحه وقلبه ووجدانه وأحاسيسه وشعوره وعقله، فكان التوجيه الإلهي للإنسان بهذا المفهوم والتكوين الذي خلقه به الله تعالى، وفي الوقت نفسه حض القرآن على التفكير والتعقل والتدبير في غير آية.

ومن غير المتصور وغير المنطقي أن يأتي الشرع بأدلة مخالفة للقوانين العقلية الفطرية كالتماثل والاختلاف، فإنها الميزان الذي يزن به الإنسان المعلومات الواردة إليه، وهذا ما يقصده شيخ الإسلام من وصفهم لحقيقة الآيات السمعية والقولية والعيانية العقلية.

ولهذا فإن التنازع الموهوم بين العقل والنقل أو الأدلة العقلية والأدلة الشرعية أو أصحاب الرواية وأصحاب الدراية لا محل له في تراثنا بالصورة التي ظهرت في تراث أهل الكتاب، كل ما هنالك أن (عالم الغيب) بما يحتويه من أعاجيب تخالف المألوف مما يراه الإنسان ويشاهده ويحسه ويتعلقه، جعل البعض يحاول إخضاعه للمقاييس العقلية الإنسانية، فحدث الاضطراب بين المتكلمين والفلاسفة[1].

وتصبح القضية غير ذات موضوع لا سيما في عصورنا الحديثة التي كشف العلم فيها عما يحير العقل ويذهله في عالم المخلوقات كالأفلاك والحيوان والنبات.

• أدلة الشرع عقلية:

أثبت علماء السلف أن أدلة الشرع عقلية أيضًا، وليست نقلية فحسب، فإن القرآن الكريم جاء بالأدلة العقلية على أحسن بيان وأقومه، واستخلصوا منه الطرق المبنية على البراهين المنطقية التي تخاطب الإنسان أينما كان وحيثما وجد، وكلها دل عليها القرآن الذي وصفه الله تعالى بأنه يهدي للتي هي أقوم.

ومن هذه الطرق دلالات الأنفس والآفاق التي يدعو القرآن الحكيم للنظر فيها والاعتبار بها والتفكر في نظمها.

---

(١) ينظر رأيه السابق، ص (١٠).

أما الأولى: فهي دلالة الأنفس، قال الله تعالى: ﴿ قُتِلَ الإِنسَانُ مَا أَكْفَرَهُ (١٧) مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ (١٨) مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ ﴾ [عبس: ١٧ - ١٩] وقال تعالى: ﴿ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ ﴾ [الذاريات: ٢١].

وقال عز وجل: ﴿ يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ (٦) الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ (٧) فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴾ [الانفطار: ٦ - ٨] وقال: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [البقرة: ٢٨] وقال سبحانه: ﴿ أَوَلَمْ يَرَ الإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ (٧٧) وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ (٧٨) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ [يس: ٧٧ - ٧٩].

أما دلالة الآفاق: فإن القرآن الكريم يحثنا على تدبر ما يحدث حولنا في عالمنا الذي نعيش فيه وما يطرأ من تغييرات تتعاقب فيه في أوقات محدودة وأزمنة معروفة كطلوع الشمس والقمر والكواكب وغروبها ودوران الأفلاك والنجوم والسفن الجاريات في البحار والرياح، وتغير أحوال الهواء بالغيوم والصواعق والبروق وإنزال الأمطار فتسقي الزرع وتنبت الأشجار والفواكه والأزهار والثمار وتمد البحار والأنهار والآبار، وما في اختلاف الليل والنهار والفصول، وقد جمع الله تعالى ذلك في قوله: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [البقرة: ١٦٤][(١)].

وقد جمع الله تعالى دلالتي النفوس والآفاق في قوله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ [فصلت: ٥٣][(٢)]، وذلك أننا نعلم

---

(١) ابن الوزير اليماني: إيثار الحق على الخلق، ص [٤٣ - ٤٩ - ٥٠].

(٢) وتزداد معرفتنا بأنفسنا على ضوء العلم، حيث عرفنا بأن نمو الخلية البشرية يشكل معجزة إلهية.. وكيف لهذه الخلية أن تتحول إلى جهاز هضمي وجهاز تنفسي وجهاز عصبي وإلى مخ لو أريد صناعة مثله لكان المصنوع في حجم الكرة الأرضية!! ص (٢٢) من كتاب الذين يلحدون في آيات الله، للدكتور كامل سعفان، دار المعارف (١٩٨٣م).

بالضرورة وجودنا أحياء قادرين عالمين ناطقين سامعين مبصرين مدركين بعد أن لم نكن شيئًا، وأن أول وجودنا نطفة قذرة مستوية الأجزاء والطبيعة غاية في الاستواء، بحيث يمتنع في عقل كل عاقل أن يكون منها بغير صانع حكيم ما يختلف أجناسًا وأنواعًا وأشخاصًا.

أما الأجناس فكما نبه إليه قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ أَرْبَعٍ﴾ [النور: ٤٥].

وأما الأشخاص فبقوله تعالى: ﴿قُتِلَ الْإِنسَانُ مَا أَكْفَرَهُ (١٧) مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ (١٨) مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ (١٩) ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ﴾ [عبس: ١٧- ٢٠].

فهذا هو الفكر المأمور به، وهو أي النظر في هذه الأمور وهي طريقة السلف التي اتبعوها مستندين إلى كتاب الله عز وجل[١].

وقد ظل هذا المنهج موحداً بين علماء الحديث والسنة على مر الأعصار، فنجد الإمام عبد الحميد بن باديس -رحمه الله- ينبهنا في العصر الحديث إلى ضرورة اتباع هذا المنهج دون غيره، لأنه العاصم من الزلات فيقول: «ونحن معشر المسلمين قد كان منا للقرآن العظيم هجر كثير في الزمان الطويل وإن كنا به مؤمنين، بسط القرآن عقائد الإيمان كلها بأدلتها العقلية القريبة القاطعة فهجرناها، وقلنا تلك أدلة سمعية لا تحصل اليقين، وأخذنا في الطرائق الكلامية المعقدة وإشكالاتها المتعددة واصطلاحاتها المحدثة».

ويرى الإمام ابن باديس أن الأقيسة العقلية في القرآن كافية للرد على المخالفين، فقد قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٣].

وتفسير ذلك: «ولا يأتيك يا محمد ﷺ هؤلاء المشركون وأمثالهم بكلام يحسّنونه ويزخرفونه ويصورونه باطلاً أو اعتراضًا فاسداً إلا جئناك بالكلام الحق الذي يدفع باطلهم ويدحض شبهتهم وينقض اعتراضهم ويكون أحسن بيانًا وأكمل تفصيلاً»[٢].

---

(١) ابن الوزير اليماني: إيثار الحق على الخلق، ص (٤٤).

(٢) تفسير الإمام عبد الحميد بن باديس، جـ (١) ص (٤٢١).

وفي قوله تعالى: ﴿فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُم بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٢].

يرى في هذه الآية نصًا صريحًا في أن الجهاد في الدعوة إلى الله تعالى وإحقاق الحق من الدين، وإبطال الباطل من شبه المشبهين وضلالات الضالين وإنكار الجاحدين بالقرآن العظيم، ففيه بيان العقائد وأدلتها ورد الشبه عنها[1].

ويلفتنا الدكتور محمد أبو ليلة إلى حقيقة صادمة للمغالين في العقل؛ إذ يثبت أن العقل يكون أحيانًا كارهًا للحق، وذلك في تفسيره لقوله تعالى: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾ [هود: ٢٨].

فيقول: «وقد سمى نوح -عليه السلام- النبوة (رحمة) لأن بها يرحم الله العباد، وهذه الرحمة التي جاء بها نوح -عليه السلام- كانت نورًا مبينًا، لكنها عميت عليهم فلم يدركوها؛ لأن عمى قلوبهم كان قد أصاب عيونهم فصاروا بالنسبة لهذا النور كالعميان بالنسبة لنور القمر، وضياء الشمس، والعقل مع عمى العين يكون أشر عمى وظلمة، قال تعالى: ﴿وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٢] وما دام العقل كارهًا للحق فإن الله تعالى لا يفرض عليه الإيمان؛ وذلك لأنه سيؤاخذه يوم القيامة على رفضه ويحاسبه على اختياره، بعد أن أعذر الله تعالى إليه، وجرده من أي حجة قد يتذرع بها. . بين له الرشد من الغي، والحق من الباطل، وبين له أثر الطاعة، وعاقبة المعصية، وأرسل له الرسل مبشرين ومنذرين». . قال تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٦٥][2] وإذا كره العقل الحق فقد أصبح في هذه الحالة عقلاً (ظلاميًا) لا كما يتوهم التنويريون؛ لأنه سيؤدي بصاحبه إلى التهلكة.

---

(١) نفسه ص (٤٢٩).

(٢) د. محمد محمد أبو ليلة (الحوار في القرآن) ص (١٣٩/ ١٤٠) كتاب (الهلال) العدد (٧٠٨) ديسمبر سنة (٢٠٠٩م).

يقول الأستاذ جمال سلطان: «وليس صحيحًا أبدًا أن الدعوة السلفية تخاصم العقل والعقلانية، ولكنها تخاصم توجهات ونزعات متطرفة تتخذ العقل ذريعة لإسقاط الالتزام بالمرجعية الإسلامية وخاصة مرجعية الوحي: القرآن والسنة، ويتحمل مسئولية هذا كله التطرف العلماني واليساري منه خاصة»(1).

وفي الختام:

نحن في غنًى عن التأكيد بحث القرآن الكريم على النظر والتدبر والتعقل في آيات كثيرة، ويعرف هذه الحقيقة كل من يبحث في الآيات القرآنية بموضوعية وتجرد، ونكتفي بمثال واحد قدمته لنا عالمة مقارنة الأديان أرمسترونج، فقد أوردت الآية: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤].

ثم علقت بقولها: «ولكن القرآن لا يطلب من المسلمين أن يتخلوا عن العقل، فالآيات موجهة إلى «قوم يعقلون»، و «القوم يعلمون» إلى الآيات في العالم الطبيعي وأن يتدبروها بعناية، وقد ساعد هذا الاتجاه على تنمية عادة التأمل والاستطلاع الذكي التي مكنت المسلمين من إرساء وتطوير تراث رائع في العلوم الطبيعية والرياضيات، ولم ينشأ في يوم من الأيام أي صراع بين البحث العلمي العقلاني وبين الدين في التراث الإسلامي على نحو ما اتضح في القرن التاسع عشر عندما أحس المسيحيون أن مكتشفات لايل وداروين تؤدي إلى تقويض الدين تقويضًا لا قيام بعده»(2).

●●●

---

(1) جمال سلطان، مقال بعنوان (الإحياء السلفي.. كإطار للتجديد الإسلامي) ص (٢٠) مجلة (المنار الجديد) ٥ ربيع ٢٠١٠، جمادى الأولى سنة (١٤٣١هـ - أبريل سنة (٢٠١٠م).

(2) كارين أرمسترونج (محمد ﷺ) ص (١٥٣/ ١٥٤) ترجمة د/ فاطمة نصر، ود/ محمد عناني، ط٢ سطور بالقاهرة سنة ١٩٩٨م.

المبحث الثامن

الشريعة بذاتها حجة على الخلق وهي الحاكمة على الإطلاق

يقرر الإمام الشاطبي أن الشريعة موضوعة لإخراج المطلب من داعية هواه، حتى يكون عبداً لله، فيقول: «فاعلموا أن الله تعالى وضع هذه الشريعة حجة على الخلق كبيرهم وصغيرهم، مطيعهم وعاصيهم، برهم وفاجرهم.. إنما وضعت لتكون حجة على جميع الأمم»(١).

ويضيف أن نبينا محمداً ﷺ مخاطب بها في جميع أحواله وتقلباته، مما اختص به دون أمته، أو كان عامًا له ولأمته. وقد أخذ يدلل على ذلك بالآيات القرآنية التي تخاطب الرسول ﷺ، مثل قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [التحريم: ١] وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ﴾ [الطلاق: ١] إلى سائر التكاليف التي وردت على كل مكلف والنبي ﷺ فيهم.. ثم يقول «فالشريعة هي الحاكمة على الإطلاق والعموم عليه وعلى جميع المكلفين، وهي الطريق الموصل والهادي الأعظم»(٢).

وتفسير الإمام الشاطبي قوله تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ﴾ [الشورى: ٥٢]، تفسير الآية بأنه عليه الصلاة والسلام أول من هداه الله تعالى بالكتاب والإيمان ثم من اتبعه فيه. والكتاب هو الهادي. والوحي المنزل عليه مرشد ومبين لذلك الهدى، والخلق مهتدون بالجميع.

ولما استنار قلبه وجوارحه -عليه الصلاة والسلام- وباطنه وظاهره بنور الحق علماً وعملاً، صار هو الهادي الأول لهذه الأمة والمرشد الأعظم، حيث خصه الله دون

---

(١) الشاطبي (الاعتصام). جـ٢ ص٣٣٨، تحقيق الإمام رشيد رضا- دار المعرفة- بيروت ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

(٢) نفسه.

الخلق بإنزال ذلك النور عليه . . ولما استنار قلبه وجوارحه بالوحي لأنه حكم الوحي على نفسه، وصار في علمه وعمله على وفقه، حتى نزل فيه ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ [القلم: ٤].

وحقيقة ذلك كله جعل الشريعة المنزلة عليه حجة حاكمة عليه، ودلالة له على الصراط المستقيم الذي سار عليه عليه السلام؛ ولذلك صار عبداً لله حقًا، وهو أشرف اسم تسمى به العباد، فقال الله تعالى: ﴿ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلاً ﴾، ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ﴾، ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا ﴾ وما أشبه ذلك من الآيات التي وقع مدحه فيها بصحة العبودية .

ويقول الإمام الشاطبي: «وإذا كان كذلك فسائر الخلق حريّون بأن تكون الشريعة حجة حاكمة عليهم ومناراً يهتدون بها إلى الحق، وشرفهم إنما يثبت بحسب ما اتصفوا به من الدخول تحت أحكامها والعمل بها قولاً واعتقاداً وعملاً، لا بحسب عقولهم فقط، ولا بحسب شرفهم في قومهم فقط؛ لأن الله تعالى إنما أثبت الشرف بالتقوى لا غيرها لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٣] فمن كان أشد محافظة على اتباع الشريعة فهو أولى بالشرف والكرم، ومن كان دون ذلك لم يمكن أن يبلغ في الشرف فبلغ الأعلى في اتباعها، فالشرف إذاً إنما هو بحسب المبالغة في تحكيم الشريعة»[1] .

المصلحة هي الغاية من وضع الشريعة:

وفي رأي الإمام الشاطبي: تتحقق المصلحة إذا حافظنا على الضروريات الخمس . . ومعنى أنها تصف الدين والنفس والعقل والمال والنسل بصفة الضروري، أي أنها شرط ضروري لنمط معين من الحياة الإنسانية، فإذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة .

---

(١) نفسه ص ٣٤٠ .

ولئن اهتم أفلاطون بالخير الأقصى في فلسفته، فإن علماء أصول الفقه فضلوا استخدام لفظ المصلحة لعموميته عن لفظ الخير[1].

والمصلحة كما يعرفها علماء النحو والتصريف مفعلة من الصلاح بمعنى حسن الحال، وصيغة التفضيل تستعمل لمكان ما كثر فيه الشيء المشتق منه. وفي العربية يأتي لفظ مستقيم في مقابل لفظ معوج، فقام واستقام، أي أصبح معتدلا[2].

●●●

(١) د. فهمي محمد علوان (القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي)، ص ٩٣، ص ٩٥، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩م.

(٢) نفسه ص ٩٣، ٩٤.

المبحث التاسع

المنهج الإسلامي في الاستدلال مستمدٌ من مصادره وغنى عن الفلسفة

وتتضح هذه الميزة الكبرى إذا عرضنا مقارنة للعلاقة بين الفلسفة والدين في الغرب، وبين كمال الشرع الإسلامي وغناه عن الفلسفة.

العلاقة بين الفلسفة والدين في الغرب:

يقرر الفيلسوف البريطاني برترا ند رسل أن الفلسفة الكاثوليكية هي الفلسفة التي سادت الفكر الأوربي من «أوغسطين» إلى النهضة.. وقد لبث رجال الكنيسة حتى القرن الرابع عشر **يحتكرون الفلسفة احتكاراً حقيقياً**[1].

وكان القديس «أوغسطين» (٤٢٠ م) هو الذي يسود الفترة العظيمة الأولى من تاريخ الفلسفة الكاثوليكية، حيث كانت لأفلاطون السيادة بين الوثنيين، وتبلغ الفترة الثانية ذروتها في القديس «توماس الإكويني» الذي اعتبر أرسطو أرجح كفة من أفلاطون بكثير، وكذلك كان الرأي عند أتباع «توماس الإكويني».

وشغلت الفلسفة نفسها بالدفاع عن العقيدة الدينية[2].

ويرى برتراند رسل أن الفلسفة الكاثوليكية هي في جوهرها فلسفة نظام اجتماعي معين.. كما أن الفلسفة الحديثة -حتى وإن بعدت عن أصلها الديني -تهتم إلى حد كبير بمشكلات، وخاصة في الأخلاق والنظريات السياسية، **استمدتها من وجهات النظر المسيحية في القانون والأخلاق.**

---

(١) برتراندرسل (تاريخ الفلسفة الغربية) الكتاب الثاني (الفلسفة الكاثوليكية) ص ٢، ترجمة د. زكي نجيب محمود، ط ٢ لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٨م.

(٢) نفسه ص ٤.

وقد وصف القديس (توما الأكويني) ١٢٢٥/ ١٢٧٤م بأنه يُعدّ أعظم الأسكولانيين جميعًا، ففلسفته تدرس في جميع المعاهد التعليمية الكاثوليكية التي تعلّم الفلسفة، باعتبارها الفلسفة الوحيدة الصحيحة[1]. وهو في معظم الموضوعات يأخذ برأي أرسطو أخذًا أمينًا حتّى لقد أصبح معدودًا بين الكاثوليك من «الآباء» أو يكاد، وبات في رأيهم أن نقده في أمور الفلسفة الخالصة يقرّب جداً من الكفر في الدين[2] وقد نجح الأكويني في إقناع «الكنيسة» بأن فلسفة أرسطو أفضل من فلسفة أفلاطون في أن تكون أساسًا لفلسفة مسيحية.. وقد اعتبره الناس في عصره مجددًا جزيئًا؛ لذلك لم تجرؤ جامعتا باريس وأكسفورد استنكار الكثير من آرائه إلا بعد موته[3].

أمّا القديس أوغسطين فقد كان أول فيلسوف من سلسلة طويلة من الفلاسفة، تأثرت آراؤهم التأملية الخالصة بضرورة مجاراتهم لما ورد في الكتاب المقدس[4].

هذا، وقد بسط فلسفته في التاريخ في كتابه «مدينة الله»؛ حيث سرد تاريخًا كاملاً للمسيحية، ماضيها وحاضرها ومستقبلها، وقد كان كتابًا عظيم الأثر خلال العصور الوسطى، خصوصًا مما يتعلق بالمعارك التي نشبت بين الكنيسة والأمراء العلمانيين... والفكرة الأساسية للكتاب في مجملها هي الموازنة بين «مدينة» هذه الدنيا و«مدينة الله» وما زالت مصدر وحي لكثيرين[5].

ويلخص رسل فكرة الكتاب بأن المدنيين -المدينة الأرضية والمدينة السماوية-

---

(١) نفسه، ص ٢٣٤.

(٢) نفسه، ص ٢٣٦.

(٣) نفسه، ص ٢٤٨.

هذا وقد وجّه برتراندر رسل النقد لتوما الأكويني بقوله (إن آراء أرسطو في مسائل المنطق والفلسفة لم تكن هي القول الفيصل وقد قام البرهان على أنها باطلة إلى حد كبير، وهذا الرأي أيضًا لا يسمح بالأخذ به لأي فليسوف أو معلم للفلسفة من الكاثوليك (ص ٢٣٦) وكذلك يقول عنه: (وعلى ذلك فلست بمستطيع أن أرى فيه من الحرارة ما يستحق به أن يوضع على قدم المساواة مع خيرة الفلاسفة، سواء في ذلك اليونان أو المحدثون، ص ٢٥٠).

(٤) نفسه ص٨.

(٥) نفسه ص ٧٩.

ممتزجان إحداهما بالأخرى في هذه الدنيا، أما في الحياة الآخرة فسيتميّز الرشد من الغي، وليس في استطاعتنا أن نعرف في هذه الحياة الدنيا من ذا يكون في نهاية الأمر من زمرة الأخيار . . . ويتبين من أجزاء الكتاب ما ذكره القديس أوغسطين من الاتفاق الكبير بين خيرة الفلاسفة والمسيحيين فيما يتعلق بالخلود وخلق الله العالم(١)(٢).

كذلك يذكر أوغسطين أن «الدولة» لا تستطيع أن تكون جزءًا من (مدينة الله)، **إلا إذا خضعت للكنيسة في كل الأمور الدينية**، ولقد لبث هذا مبدأ الكنيسة منذ ذلك التاريخ، فالقديس أوغسطين هو الذي أمد «الكنيسة الغربية» خلال العصور الوسطى كلها، وإبان ازدياد السلطة البابوية شيئًا فشيئًا . . أمدّها بالأساس النظري الذي تقيم عليه سياستها . . وبيان ذلك أن «الدولة اليهودية إبان عصر «القضاة» وعقب العودة من الأسر البابلي، كانت دولة دينية، وعلى «الدولة المسيحية» أن تحذو حذوها في هذا الصدد(٣).

ومهما يكن من أمر، فإن كان الغرب المسيحي لجأ إلى الفلسفة اليونانية لتغليف عقيدته بها والدفاع عنها، فإن المسلمين كانوا في غنى عن الفلسفة؛ لأن المنهج الاستدلالي للإسلام مستمد من مصادره نفسها:

قال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: «فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا في كتاب الله الدليل على سبيل الهدي فيه».

ويقول: «فكل ما أنزل في كتابه -جل ثناؤه- رحمة وحجة . . . والناس في العلم طبقات، موقعهم من العلم بقدر درجاتهم في العلم به»، ثم يوجه النصح إلى طلبة العلم فيقول: «فحق على طلبة العلم بلوغ غاية جهدهم في الاستكثار من علمه والصبر على كل عارض دون طلبه وإخلاص النية لله في استدراك علمه نصًا واستنباطًا، والرغبة إلى الله في العون عليه، فإنه لا يُدرك خير إلا بعونه»(٤).

---

(١) نفسه ص ٨٣.

(٢) نفسه ص ٨٥، ٨٦.

(٣) نفسه ص ٩٥.

(٤) الرسالة للإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي ص ١٦١، ١٦٢، تحقيق وشرح الشيخ أحمد محمد شاكر وتقديم د. محمد إبراهيم الحفناوي. ط دار الحديث بالقاهرة ٢٠١٦ م.

وفي باب (كيف البيان؟):

يقول الإمام الشافعي: والبيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع.. فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه، مما تعبّدهم به، لما مضى من حكمه جل ثناؤه من وجوه.

ثم أخذ يعدد تلك الوجوه، فقال: «ومنه ما أحكم فرضه بكتابه، وبين كيف هو على لسان نبيه ﷺ.. ثم ضرب الأمثلة على ذلك»[1].

لذلك نرى ضرورة تحرير مفاهيم الفكر الإسلامي من آثار هيمنة النموذج الحضاري الغربي، كما يطالب الدكتور عبد الوهاب المسيري.

ويعدد المسيري النماذج المتحيزة للحضارة الغربية ويوزنها بالميزان النقدي ليبطل آثار تحيزها وهي:

إن عصر النهضة في الغرب كما تلقاها المثقفون المتغربون هو العصر الذي بعثت فيه الفنون والآداب. أما الوجه الآخر بالنسبة لنا فهو عصر ميكا فيللي وهوبز وبداية التشكيل الاستعماري الغربي وإبادة الملايين، ويصورون الثورة الفرنسية أنها ثورة الحريّة والإخاء والمساواة وإعلان حقوق الإنسان، بينما هي في حقيقتها **ثورة عقلانية** مادية حيث عبد فيها الإنسان العقل المادي المجرد، فلجأ للإرهاب ليصوغ الواقع بما يتفق مع هذا العقل، وقامت دولتها المركزية بتصفية كل الجيوب الدينية والإثنية باسم هذا النموذج العقلاني المادي، ثم بغزو مصر وفلسطين. ونيتشه هو فيلسوف الإنسان الأعظم (**وليس فيلسوف اختفاء الإله والإنسان**). والبنيوية والتفكيكية هي مدارس في التحليل الأدبي (**وليست مناهج تفسر رؤية معادية للإنسان**)[2].

وبهذا التصحيح الذي انفرد به الدكتور المسيري وكشف به لنا لأول مرّة عن الوجه القبيح لحضارة الغرب، وجب علينا إعادة النظر فيما خُدعنا فيه وظلّ ساريًا عند مثقفينا المتغربين من تصورات مغايرة تمامًا لقيم حضارتنا الإسلامية.

●●●

(١) نفسه ص ١٦٣، ١٦٤.

(٢) عبد الوهاب المسيري (العالم من منظور غربي) ص ٥٤، ٥٥، دار الشروق بمصر ٢٠١٧ م.

المبحث العاشر

آثار الغزو الثقافي على خلط المفاهيم

أجهضت حملة نابليون حركة النهضة الذاتية التي كانت بدأت قبل الغزو الفرنسي لمصر.

وقد جثم الاستعمار الفرنسي على الجزائر وتونس والمغرب نحو ١٣٠ عامًا، حرص الاستعمار فيها على منع أي تقدم بل كان سببًا في فرنسة أجيال نزعها من أمتها واستغل جهودها لصالح فرنسا.

وسيطر دنلوب على التعليم بمصر وحرص على تخريج النشء وفق نظام تعليمي يؤهله فقط للعمل بالحكومة التي يسيطر عليها الإنجليز، ووأد المواهب الشابة التي كان من شأنها لو تلقت التعليم المناسب لها لأصبحت من دعائم النهضة في ميادين العلوم والصناعات وغيرها... وذلك يمثل فرقًا بين خطة شاملة واعية لاجتثاث جذور الإسلام وتوهين روابطه في الأفراد والجماعات؛ إذ استغل الغرب الاستعماري وجوده في بلاد المسلمين ليمحو من النفوس الإعزاز بهذا الدين وعرقلة إحياء تعاليمه[1].

وبمثل ما فعل الاستعمار البريطاني بمصر بهذا الغزو الثقافي الكاسح، فعل الاستعمار الفرنسي بالجزائر والمغرب وتونس نفس الوسيلة؛ إذ تتفق إنجلترا مع فرنسا في اعتناقهما للصورة المشوهة للإسلام التي رسمتها المسيحية والاستعمار خلال قرون

---

(١) محمد الغزالي (كفاح دين) ص ١٤٥. ويقول أيضًا: (خلال قرنين والزحف الصليبي يتدفق على بلاد الإسلام، ففسح المجال لتعاليمه وثقافته وحدها وضيق الخناق على كل دعوة دينية أخرى -وخاصة الإسلام، وساق رجاله في المدارس والجامعات والأندية والمستشفيات ودور الصحف والإذاعة والمسرح ونظم برامج التبشير، (ص ١٥٦). وربما يخفى على الكثير أن دنلوب هذا كان في الأصل قسيسًا مبشرًا وكان من سياسته تقوية التعليم المدني اللاديني وأن يسود تعليم الأزهر (ص١٩٥).

هذا، ويتفق الشاعر محمد إقبال مع الشيخ محمد الغزالي في وصفه التعليم الغربي بأنه الحامض الذي يذيب شخصية الكائن الحي ثم يكونها كما يشاء، فاستطاع أن يحول جيلاً شامخًا إلى كومة من تراب، ويقول «إن نظام التعليم الغربي إنما هو مؤامرة على الدين والخلق والمروءة.

د/ عجيل النشمي (الانفصام بين النظرية والتطبيق ودور الفكر الغربي) ص ٢٣، سلسلة تهيئة الأجواء (٧) بالكويت ١٤١٦هـ ١٩٩٥م.

من العداء والصراع مع الحضارة الإسلامية، وأصبحت مواد الكتب المدرسية ومناهجها التاريخية والجغرافية والحضارية في بعض الدول الأوروبية وفي الولايات المتحدة نفسها تؤكد هذه الصورة، ويقول الدكتور إدريس الكتاني: «بل إن الكتب والمناهج التعليمية التي ورثناها نحن في المغرب العربي عن الاستعمار مليئة بخطوط ومحتويات هذه الصورة السيئة»[1].

أضف إلى ذلك أن الأجيال العربية الإسلامية التي تعلمت في الغرب، أو درست في أوطانها في المدارس الغربية، أو طبق المناهج الغربية، وهي التي تصدر الشرائح العليا في أغلب بلادنا، هذه الأجيال إن لم تكن نفسها تؤمن بالمفهوم المشوه عن الإسلام في الغرب بنسبة ثمانين أو تسعين في المائة (فهي على أحسن تقدير واقعة تحت تأثيره الفكري -الثقافي بنسبة خمسين في المائة)[2].

ويستنتج الدكتور إدريس من ذلك كله أنه سر انسياق تلك الشرائح العليا في المجتمعات العربية، الإسلامية، بوعي أو بدون وعي، للتيارات المادية للفكر اللاديني الغربي، ووقوفها من قضية الدين ببلادها موقف الحياد أو اللامبالاة[3].

هيمنة النموذج العلماني:

مع تتبع ظاهرة الوفود العلماني تاريخيًا يرى الأستاذ طارق البشري أنه بدأ صغيرًا وأخذ يتنشر من دوائر المصالح الأجنبية، إلى دوائر الحكم، إلى المؤسسات الحديثة والنماذج التنظيمية للإصلاح، إلى الأنساق الفكرية والرؤى الحضارية والمذاهب الفلسفية إلى مؤسسات التعليم والقضاء والإدارة والحركات الشعبية والقوى الوطنية، كما اتضح أن الموروث الإسلامي والتقليدي في المجتمع أخذ ينحسر بفعل الوفود المزاحم في كل مجالات العمل الاجتماعي والنشاط السياسي والتكوينات الفكرية.

---

(١) د. إدريس الكتاني، مقال بعنوان (كيف نفهم التطرف الديني؟) ص ٧٢ كتاب (المسلمون والعصر) - الكتاب الرابع عشر لمجلة (العربي) ١٥/ ١/ ١٩٨٧ م.

(٢) و (٣) نفسه ص ٧٢.

وبدفقات التحديث الوافد العلماني وهيمنتها، انشرخ قلب المواطن وعقله جميعًا، أي انفصلت نفسه في التعليم وفي القيم وفي أنماط السلوك والعادات، وانشطر المجتمع أشطراً بين مؤسسات القضاءين الشرعي والوضعي، والقوانين الشرعية والوضعية الفرنسية، والمعاهد الدينية والمدارس الحديثة، وإحياء المدن القديمة والإفرنجية، والنخب السياسية والاجتماعية ذات المنزع الأوربي وجماهير شعبية ذات منزع إسلامي[1].

ويقول في النهاية: «لا أظن بلداً من بلادنا أفلت من هذا المصير، منذ الحرب الأولى حتى الآن، وهو مصير ما زلنا نعيش في جوفه»[2].

هذا، وفي الحديث عن مصر، فقد أقام الاحتلال البريطاني قاعدة مستقرة لضخ الفكر الغربي بواسطة ثلاثة مشارع للاتجاهات السائدة بمثل الحرب العالمية الأولى. المشرع الأول: هو المدارس الرسمية الحديثة التي أشرف على وضع سياستها دنلوب المستشار الإنجليزي لوزارة المعارف العمومية، وكذلك مدارس الإرساليات التبشيرية أو المدارس العلمانية الفرنسية والإنجليزية. والمشرع الثاني: تعبر أكثر ما تعبر صحيفة «المقطم» الناطقة بلسان السياسة البريطانية وصاحبها فارس نمر، ومجلة المقتطف التي عرفت كتابات شبلي شميل ونقولا حداد وغيرهما، وكذلك مجلة «الهلال» التي أنشأها وقتها جورجي زيدان وغيرها، والمشرع الثالث: كان مشرعًا مصريًا، وهو حزب الأمة، وصحيفة الجريدة الناطقة بلسانه، والتي أنشأها أحمد لطفي السيد[3].

ويلخص الأستاذ طارق البشري المقارنة بين نظام الحياة في الإسلام والنظم السياسية والاجتماعية الغربية بقوله: «المميز الأساسي لنظام الحياة في الإسلام عن أي نظم السياسة والاجتماع الغربية كلها، يقوم في أن الإسلام عقيدة إيمانية تبدأ بالإيمان بالغيب

---

(١) طارق البشري (الحوار الإسلامي العلماني) ص ٢٨، دار الشروق ط ٣، ١٤٢٦ هـ، ٢٠٠٦م.

(٢) نفسه ص ٢٩.

(٣) نفسه ص ٦٩.

من حيث الوجود الإلهي الخالق المهيمن، وأنه تعالى هو الأول والآخر، وأنه سبحانه رب السموات والأرض، فلا انفصال بين السماء والأرض في ملكوت الله، كما تبدأ من حيث إن حياة الإنسان ممتدة، تشمل دنياه وأخراه، وتصل بهذا إلى حتمية الترابط بين السماء والأرض في خلق الله، وبين الدنيا والآخرة في حياة البشر، هذا ما يعتبر المسلّمة الأولى للإسلام عقيدة ونظامًا، أي هو عقيدة البدء[١].

أما بالنسبة للنظم السياسية والاجتماعية الغربية سواء الليبرالية أو الاشتراكية أو غيرها، فهي تصورات مختلفة لنظم اجتماعية يضمها معًا أصل عقدي واحد وموقف نظري واحد، هو النظر العلماني للحياة الذي يفصل هذه النظم عن أهل العقيدة الدينية، أي أنها تقيم نظامًا دنيويًا خالصًا، ونظامًا وضعيًا بحتًا. وهي نظم تستند إلى فكرية عقدية أساسها انفصال الأرض عن السماء، وانفصال الحياة الدنيا عما عسى أن يكون في الآخرة[٢].

●●●

(١) نفسه ص٣٢.

(٢) نفسه ص٣٣.

الفصل الثاني:

نماذج من العلماء المجددين في الإسلام

١- الإمام الشافعي.

٢- الإمام أحمد بن حنبل.

٣- الإمام ابن تيمية.

٤- الإمام ابن الوزير اليماني.

١ - الإمام الشافعي:

مبدع علم أصول الفقه، وقد عرضناه في الفصل الأول.

٢ - الإمام أحمد بن حنبل:

يوصف الإمام أحمد بأنه شيخ الإسلام، وسيد المسلمين في عصره، والإمام الحافظ الحجة، وإمام أهل السنة، والصابر على المحنة.

ولد ١٦٤ هـ ومات ٢٤١ هـ وله سبعة وسبعون عامًا.

قال عنه الإمام الشافعي: «أحمد إمام في ثماني خصال: إمام في الحديث، إمام في الفقه، إمام في اللغة، إمام في القرآن، إمام في الفقر، إمام في الزهد، إمام في الورع، إمام في السنة».

وقال علي بن المديني: «إن الله أيد هذا الدين بأبي بكر الصديق يوم الردة، وبأحمد بن حنبل يوم المحنة».

أمّا عن منهجه، فقد استخدم القياس والاستدلال المستنبطيْن بالعقول طريقًا لإثبات العقلية كما ذكره ابن عقيل، في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء: ١٥]، وقوله عز وجل: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ﴾ [المجادلة: ٧] أي (بعلمه)[١].

وعن القرآن الكريم، ورد في باب (بيان ما أبطل الله تبارك وتعالى أن يكون القرآن إلا وحيًا (وليس بمخلوق).

قال: قوله ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ۝١ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۝٢ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ١ - ٤].

وذلك أن قريشًا قالوا: إن القرآن شعر، وقالوا ﴿أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الأنعام: ٢٥] وقالوا: ﴿أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ﴾ [الأنبياء: ٥] وقالوا: نقوّله محمد ﷺ من تلقاء نفسه.

وقالوا: تعلمه من غيره.

---

(١) ص ٣١، ٣٢، ٩٥، من الدراسة التي قدّمها دغش العجمي لكتاب الإمام أحمد (الرد على الزنادقة والجهمية) دار غراس - الكويت ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥).

فأقسم الله بالنجم إذا هوى يعني: القرآن إذا نزل، فقال: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ (١) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ﴾ يعني محمد ﷺ، ﴿وَمَا غَوَىٰ (٢) وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ يقول: إن محمداً ﷺ لم يقل هذا القرآن من تلقاء نفسه فقال: ﴿إِنْ هُوَ﴾ أي: ما هو، يعني القرآن ﴿إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ فأبطل الله أن يكون القرآن شيئًا غير الوحي، لقوله (إن هو) يقول: (ما هو إلا وحي يوحى).

ثم قال: (علمه) يعني علم جبريل محمداً ﷺ القرآن، وهو ﴿شَدِيدُ الْقُوَىٰ﴾ [النجم: ٥] ﴿ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ﴾ ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾ [النجم: ١٠] فسمى الله القرآن وحيًا ولم يسمه خلقًا[١].

كذلك كان على دراية تامة بتفسير علماء المسلمين الأوائل وفهم لأسرار اللغة العربية وأسباب النزول وغيرها من أدوات الاجتهاد مستخدمًا القياس العقلي والشرعي، يقول الشيخ عبد اللطيف آل الشيخ (ت ١٢٩٣ هـ: و«جرى على إمام السنة الإمام أحمد بن حنبل من ذلك أشد الامتحان وأعظم بلية، وضرب حتى أغشي عليه من الضرب، وإذا جادله منهم مجادل، قال: ائتوني بشيء من كلام الله وكلام رسوله ﷺ، حتى أجيبكم إليه، فيأبون ويعرضون، ويرجعون إليه شبه الفلاسفة واليونان، وهو مع ذلك يكشف لهم الشبه، ويبين لهم بطلانها بأدلة الكتاب والسنة، وإجماع الأمة، والأدلة العقلية الصريحة[٢].

وقد استخدم الإمام أحمد القياس والاستدلال المستنبطين بالعقول طريق إثبات الأحكام العقلية:

ومن الأمثلة على ذلك في رده على نفاة الصفات، فقال: «إذا قلنا لم يزل الله تعالى بصفاته كلها، إنما نصف إلهًا واحداً بجميع صفاته، وضربنا لهم في ذلك مثلاً فقلنا: أخبرونا عن النخلة، أليس لها جذع وكرب وليف..؟[٣]

---

(١) نفسه ص ٢٣٠، ٢٣١.

(٢) أحمد بن حنبل (الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله) ص ١٠٧ تحقيق دغش العجمي، دار غراس، الكويت ١٤٢٦ هـ- ٢٠٠٥ م.

(٣) نفسه ص ٣٢٩، والمثال الثاني: وقلنا للجهمية (وهم نفاة الصفات): الله نور، فقالوا: هو نور كله فقلنا فإن الله قال: ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ [الزمر: ٦٩]، فقد أخبر -جلّ ثناؤه- أنّ له نوراً.. وقلنا =

وإذ ذكرنا الإمام أحمد بن حنبل ؛ فلا بد أن نستعيد موقفه في محنة «خلق القرآن» ، قال الإمام أبو الحسن الندوي (وهكذا تنتهي هذه القصة التي لا تزال حجة بطولة الإمام أحمد ، وقوة العقيدة ، وعجائب صنع الإيمان ، وقد كان من ثبات ابن حنبل وشجاعته وإخلاصه أن انطفأت عقيدة خلق القرآن ، وانطفأت معها حركة الاعتزال حتى بقيت مدفونة في كتب الملل والنحل وعلم الكلام ، وانتصر أحمد بن حنبل بإيمانه وشجاعته ، وكان انتصاره دليلاً على انتصار الإخلاص والعزم على القوة والدولة والعقوبات الموجعة ، وانهزمت حكومة من أقوى الحكومات وأوسعها في عصرها ، وانهزم معها كل من التف حول رايتها من أهل العلم والجدل والمناصب والرياسات)[1] .

٢- الإمام ابن تيمية:

النسق العقلي الإسلامي عند ابن تيمية في قضايا الألوهية والعالم والإنسان

حياته:

تقي الدين أبو العباس أحمد بن شهاب الدين عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله ابن الخضر بن محمد بن الخضر بن علي بن عبد الله ابن تيمية الحراني ، ولد في يوم الإثنين العاشر من شهر ربيع الأول سنة ٦٦١ هـ- ١٢٦٣ م في حران ، ولم يقم بها زمنًا طويلاً ؛ إذ اضطر أبوه إلى الهجرة منها إلى دمشق سنة ٦٦٧ هـ خوفًا من التتار .

عكف أحمد على دراسة العلوم الدينية ، ومكنته مواهبه العقلية من النبوغ مبكرًا ؛ إذ أتم دراسته ولما يتجاوز السابعة عشرة من عمره ، حتى قيل : إنه شرع في الجمع والتأليف من ذلك الوقت ، ولما توفي والده سنة ٦٨١ هـ أخذ يدرس الفقه الحنبلي مكانه ، وانتهت إليه رياسة هذا المذهب وهو ابن إحدى وعشرين سنة ، ولكنه سرعان ما اتخذ لنفسه طريق الاجتهاد وذاعت شهرته لخوضه في علوم عصره ، وتفوقه فيها على العلماء المتخصصين ، فقد برع في علوم اللغة والتفسير والسنن والآثار وعلم الكلام وفرقه المتعددة .

= لهم : أخبرونا حين زعمتم أن الله تعالى في كل مكان ، وهو نور ، فلم لا يضيء البيت المظلم من النور الذي هو فيه إذ زعمتم أن الله في كل مكان؟ وما بال السراج إذا دخل البيت المظلم يضيء؟ فعند ذلك تبين للناس كذبهم على الله .

(١) الإمام أبو الحسن الندوي (رجال الفكر والدعوة في الإسلام) ص ١٤٣ ، دار القلم - الكويت ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م .

ومر في حياته بأزمات ومحن، فرضتها عليه أحوال عصره الثقافية والاجتماعية والسياسية للمسلمين، وزادها شدة تمسكه بآرائه المدعمة بالأدلة النقلية والعقلية، ونقده العنيف للانحرافات التي رأى من واجبه التصدي لها، وبدأ اصطدامه بعلماء عصره حينما ورد عليه سؤال من حماة سنة ٦٩٨ هـ لبيان تفسيره لآيات وأحاديث الصفات كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وكحديث الرسول ﷺ: «إن قلوب بني آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن» وغيرها، وكانت إجابته بالعقيدة المعروفة (بالحموية الكبرى)، فبدأ يجابه صنوفًا من المحن والاضطهادات ألقت به في غيابة السجن أكثر من مرة؛ لأنه أراد الارتقاء بالمسلمين إلى مستوى السلف عقيدة وعبادةً وتعاملاً وأخلاقًا، ولكن حال بينه وبينهم تراكمات متعاقبة تكونت على مر العصور بسبب عوامل خارجية وذاتية، فمن ثقافات أجنبية، إلى تخريجات فقهية، وانحرافات صوفية، واتجاهات عقلية كلامية وفلسفية غالية، وأخذ يجابه خصومه متسلحًا بنفس أسلحتهم، فلجأ إلى علم الكلام والفلسفة ليقرع الحجة بالحجة، وكتب في الفقه وأصوله منفردًا بفتاوى مؤسسة على اجتهاداته الخاصة، ورد على المناطقة مظهرًا تهافت أسس المنطق الأرسطوطاليسي، ودخل عدة معارك مع فرق الصوفية وشيوخهم ابتداءً من الشيخ نصر المنبجي ذي السطوة لدى السلطان بيبرس الجاشنكير، إلى الرفاعية الذين خدعوا الجماهير بحيلهم الباطلة، كما كان محاربًا بالسيف أيضًا في صفوف الجيش لصد غزو التتار.

وظل ينتقل من معركة إلى معركة، إلى أن وافاه أجله وهو محبوس بقلعة دمشق سنة ٧٢٨ هـ- ١٣٢٨ م.

منهجه:

ربما كانت أفضل طريقة نتناول بها أفكار ابن تيمية -وإن لم تكن هي الطريقة الوحيدة- هي أن نتناولها عن طريق توضيح أبرز معالم منهجه، وربما كانت قضية المنهج هي القضية الكبرى التي عاش لها، فإن النقطة الرئيسة المتكررة في معظم أبحاثه هي أن الحجة العقلية الصريحة لا تناقض الحجة الشرعية الصحيحة، ويكشف اسم أحد كتبه الأخيرة -ومن أهمها- بعنوان: (موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول) على دلالة ما يقصده، وهو يقصد بالمعقول البديهيات العقلية والأوليات الكلية، وعلى هذا النحو يمضي مؤكدًا

صحة رأيه، موجهًا الأنظار إلى الأصول العقلية في القرآن والحديث لبيان غناها الذاتي في البرهنة على صحة كافة القضايا التي تعرض لبحثها، وقد يكون مسبوقًا بهذا الرأي بواسطة ابن رشد الفيلسوف الذي حاول إثبات مطابقة الفلسفة للشريعة بكتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)[1]، لكن المنحى المنطقي الذي ينحوه استدلال ابن تيمية جدّ مختلف عن آراء ابن رشد الشارح لفلسفة أرسطوطاليس، بينما كان الشيخ السلفي خصمًا عنيدًا للفيلسوف اليوناني لا سيما في مبحثيْ الإلهيات والمنطق، وإذا افترضنا تأثير ابن رشد، فإن الجذور الأساسية لفكر ابن تيمية ينبغي التماسها في الاتجاه السلفي السابق عليه، ممثلاً في نظريات الصحابة والتابعين، ثم الفقهاء والمحدثين أمثال أبي حنيفة والشافعي ومالك وابن حنبل والبخاري والدارمي وابن قتيبة، وتنظير أفكاره في القوالب الكلامية والفلسفية والمنطقية متابعة منه لمناهج عصره في الجدل والحجاج العقلي، ومعارضة لمنهج التأويل الكلامي الذي يُرجع التفسير العقلي إن ظهر تعارض بين النقل والعقل، حيث يرى أن هذا التعارض مصدره وهم خاطئ، إما بسبب عدم العلم بالنص أو خطأ الفهم، وثمة سبب آخر لا يسلم بصحته منذ البداية، وهي تلك الأصول الكلامية التي يبنون عليها نتائجها كما سيأتي.

وإذا طالعنا كتابه المشار إليه آنفًا نراه يدور حول إثبات أن دلالة القرآن شرعية عقلية، فهي شرعية لأن الشرع دل عليها وأرشد إليها، وعقلية لأنها تعلم صحتها بالمعقول الصريح الذي يعرفه الناس بفطرهم التي فُطروا عليها من غير أن يتلقاه بعضهم عن بعض، كما يعلمون تماثل المتماثلين، واختلاف المختلفين -اختلاف النوع لا اختلاف التضاد- ومثل كون الجسم الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد، وتظهر دلالة القرآن بضرب الأمثال وبيان الأدلة العقلية الدالة على المطلوب؛ إذ قال تعالى: ﴿وَلَا

---

(١) كانت لفلاسفة الإسلام مذاهب فلسفية تحمل طابعها الخاص، أيْ طابع التوفيق بين الفلسفة والدين.. وقد عارضهم ابن تيمية في مواقفهم من الصفات الإلهية ونظرية الفيض أو الصدور، وما نجم عنها من آراء مخالفة لأصول الدين.. وكذلك نظريتهم في قدم العالم والقول بأن المعاد للأرواح دون الأبدان.. ونظرية النبوة التي قال بها لأول مرة الفارابي ثم أثرت في سائر فلاسفة الإسلام. إن محاولة التوفيق بين نظريات اليونان في الإلهيات، وبين العقائد الدينية الإسلامية إنما هي محاولة غير مجدية، ولا طائل تحتها في نظر ابن تيمية.

د/ عبد الفتاح فؤاد (ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي) ص ٢٢، ١٧٨ الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٠).

يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا ﴾ وقوله عز وجل: ﴿ ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل ﴾ والأمثال هي أقيسة عقلية، ولم يكل ابن تيمية من التنبيه على أن في القرآن والحكمة النبوية عامة أصول الدين كمسائل التوحيد والصفات، والقدر والنبوة والمعاد، ودلائل هذه المسائل، كما يقرر أنه ليس لأحد الخروج عن الشريعة في شيء من أموره، بل كل ما يصلح له فهو في الشرع من أصوله وفروعه وأحواله وأعماله وسياسته وغيرها، ولعل سبب الخروج على هذه القاعدة الشاملة يرجع إلى تجزئة الطوائف والفرق الإسلامية المختلفة للشريعة، وعلى هذا النحو فقد جعل المتكلمون بإزاء الشرعيات العقليات أو الكلاميات، وجعل الصوفية بإزائها الذوقيات والحقائق، والفلاسفة جعلوا بإزاء الشريعة الفلسفية، والملوك جعلوا بإزاء الشريعة السياسية، وأما الفقهاء والعامة فيخرجون عما هو عندهم من الشريعة الفلسفة، والملوك جعلوا بإزاء الشريعة السياسية، وأما الفقهاء والعامة فيخرجون عما هو عندهم من الشريعة إلى بعض هذه الأمور، أو يجعلون بإزائها العادة أو المذهب أو الرأي.

وظل الشيخ أمينًا في التزامه بمنهجه؛ إذ مهما تشعبت أبحاثه وأجهدت الدارس وراءها بسبب كثرتها وامتدادها إلى آفاق متعددة، فإن مما يخفف من أثر جهده العثور على التناسق والوحدة في النتاج العقلي بين التفسيرات الميتافيزيقية والأخلاقية والسياسية، إنه يؤكد أن كل ما عدا الله باطل، وأن حركة العالم خضوع وسجود لخالقها؛ وأن الله هو المحبوب وحده، الغني غنًى ذاتيًا، بينما مخلوقاته كلها فقيرة فقرًا ذاتيًا، فإن الحقيقة المعتبرة في كل برهان ودليل هو اللزوم، وبه يعرف أن كل ما في الوجود آية لله، فإنه مفتقر إليه لا بد له من محدث، كما قال تعالى: ﴿ أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ﴾؟! ولكي تتحقق سعادة الإنسان، فلا بد من أن يؤله ربه وحده، فإن أطيب ما في الدنيا معرفته وأطيب ما في الآخرة مشاهدته، كما ينبغي أن يستهدف الراعي والرعية إصلاح أمور الدين والدنيا وإلا فسدت هذه وتلك، فصلاح الخلق وسعادتهم في أن يكون الله هو معبودهم الذي تنتهي إليه محبتهم وإراداتهم، ويكون ذلك غاية الغايات ونهاية النهايات، قال تعالى: ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾.

١- الإلهيات:

تنوعت المسائل التي دار حولها بحث ابن تيمية في الإلهيات: فقد تحدث في أدلة وجود الله، وإثبات صفاته وأفعاله، وخلقه وإحداثه للعالم، وعنايته وتدبيره له، وإن ظهرت عناصر أفكاره متشابكة إلا أنه يلتزم بمنهجه الذي سقناه آنفًا.

ومن حيث الأدلة على إثبات وجود الله سبحانه وتعالى، فإنه يرى أن المعلوم بصريح العقل أي الموجود إما واجب بنفسه، وإما غير واجب بنفسه، وإما قديم أزلي، وإما حادث كائن بعد أن لم يكن، وإما مخلوق مفتقر إلى خالق. وإما غير مخلوق ولا مفتقر إلى خالق، وإما فقير إلى ما سواه، وإما غني عما سواه، ويستخلص من هذه المقدمات، أن غير الواجب بنفسه لا يكون إلا بالواجب بنفسه، والحادث لا يكون إلا بقديم، والمخلوق لا يكون إلا بخالق، والفقير لا يكون إلا بغني عنه، فيصل إلى ما يراه لازمًا لما تقدم، حيث لزم على تقدير النقيضين وجود موجود واجب بنفسه قديم أزلي خالق غني عما سواه، وما سواه بخلاف ذلك.

ونراه يستخدم هذا التقسيم على نحو يطابق التقسيم التقليدي عند الفلاسفة والمتكلمين، ثم ينتقل لإثبات الصفات الإلهية بنفس المنهج، وموجز القول أنه يثبت الثنائية في الموجود: قديم وحادث، غني وفقير، خالق ومخلوق، مع اتفاقهما في كون كل منهما شيئًا ثابتًا، ولكن لا يماثل أحدهما الآخر في حقيقته؛ إذ لو تماثلا للزم اجتماع النقيضين، وهو منتف بصريح العقل والشرع، فإن الله تعالى مختص بوجوده وعلمه وقدرته وسائر صفاته، والعبد لا يشاركه في شيء من ذلك، والعبد أيضًا مختص بوجوده وعلمه وقدرته، والله تعالى منزه عن مشاركة العبد في خصائصه.

ومن أهم المسائل التي ثار الجدل حولها بين ابن تيمية وخصومه هي صفات الله تعالى وأفعاله، فقد اختلف أهل الفرق بين نفيها -كجهم بن صفوان والمعتزلة- أو الغلو في إثباتها لدرجة التشبيه والتجسيم- كالشهامية والكرامية وقلة من الحنابلة الذين يصفهم ابن تيمية بأنهم أتوا من المنكرات، والإمام أحمد بريء منهم -أو اتخاذ الموقف الوسط، كما فعل الأشاعرة الذين أثبتوا لله سبحانه وتعالى سبع صفات هي: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر، وفرقوا بين صفات الذات وصفات الفعل،

وعدوا صفات الأفعال كالنزول والإتيان والخلق والرضا والغضب وغيرها من الحوادث التي ينبغي تنزيه الله عنها.

ويعرض الشيخ القضية على طريقة المتكلمين؛ إذ إنهم أقاموا حجتهم على محاولة إثبات الصانع بإثبات حدوث الأجسام، التي لا يثبت حدوثها إلا بحدوث ما يقوم بها من الصفات والأفعال، فألجأهم هذا إلى نفي صفات الله تعالى وأفعاله القائمة به، ويستند منهج المتكلمين بعامة إلى الأصل الآتي: إن الأجسام لا تخلو من الحوادث، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، أو ما لا يسبق الحوادث فهو حادث؛ لأن ما لا يخلو عنها ولا يسبقها يكون معها أو بعدها، وما كان مع الحوادث أو بعدها فهو حادث، وبعضهم يقول إن الحوادث لا تدوم، بل يمتنع حوادث لا أول لها، ومنهم من يمنع أيضًا وجود حوادث لا آخر لها، كما يقول ذلك الجهم بن صفوان وأبو الهذيل العلاف.

ودعم ابن تيمية كعادته موقفه الناقد للأصول الكلامية بأدلة شرعية وعقلية، ولنبدأ بالعقلية فنقول: لا يسلم بصحة هذا الأصل لأنه فاسد مخالف للعقل والشرع، كما أنهم لم يميزوا بين جنس ونوع الحوادث؛ إذ الجنس لا يقال له حادث ولا محدث، وأيضًا فإن صفات الله ثابتة فلا تسمى أعراضًا.

ويستخلص من مذاهب المتكلمين الزامات تؤدي إليها سياق مذاهبهم فإن التوحيد عند المعتزلة -وهو في حقيقته نفي الصفات الإلهية؛ لأن الصفات أعراض عندهم- قول باطل، لأنهم يسلمون بأن الله حي عليم قدير، ومن المعلوم أن حيًا بلا حياة، وعالمًا بلا علم، وقديرًا بلا قدرة يدل على موقف معاند للعقل والشرع واللغة؛ لأن الصفات إذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل لا غيره.

وكذلك الأمر بالنسبة للأشاعرة الذين أثبتوا صفات الذات وفروا من إثبات صفات الأفعال؛ إذ لا يعقل أن يكون الموصوف حيًا، عالمًا، قادرًا، متكلمًا رحيمًا بحياة قامت بغيره، ولا بعلم وقدرة قامت بغيره ولا بكلام ورحمة وإرادة قامت بغيره.

ويلزمهم جميعًا أن الله لم يكن قادرًا على الفعل في الأزل فصار قادرًا، أو كان الفعل ممتنعًا عليه فصار ممكنًا من غير تجدد شيء أصلاً أوجب القدرة والإمكان، وفي

هذا القول إلزام بأن ينقلب الشيء من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي، وهو ما تجزم العقول ببطلانه، مع ما فيه من وصف الله بالعجز وتجدد القدرة من غير سبب. كما تطاول عليهم الدهرية فتساءلوا: كيف يحدث الحادث بلا سبب حادث؟

الصحيح إذن أنه لا يمكن إثبات الصانع وإحداث المحدثات إلا بإثبات صفات الله تعالى وأفعاله، ولا تقطع الدهرية من الفلاسفة وغيرهم قطعًا باتًا عقليًا إلا على طريقة السلف أهل الإثبات للأسماء والصفات والأفعال الإلهية ونفي الكيفية عنها؛ لأن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات، وإثبات الذات إثبات وجود، لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات الصفات.

ويثبت ابن تيمية أن البرهان على تنزيه الله تعالى قائم على أصلين:

الأصل الأول: قياس الأَوْلَى، فإن كل صفة متحققة في المخلوقات، فإن الله سبحانه وتعالى أولى بثبوتها له، وهو قياس عقلي برهاني مستمد من القرآن لإثبات أصول في العلم الإلهي.

والأصل الثاني: أن الله تعالى مستحق لصفات الكمال، وليس له مثل في شيء من صفات الكمال، فهو منزه عن النقص مطلقًا، ومنزه في الكمال أن يكون له مثل، وقد دل على ذلك قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، فتبين أنه أحد صمد، واسمه الأحد يتضمن نفي المثل، واسمه الصمد يتضمن جميع صفات الكمال.

أما رده على الفلاسفة القائلين بقدم العالم، فإنه يذكر أن الفعل والخلق والإبداع والصنع ونحو ذلك لا يعقل إلا مع تصور حدوث المفعول، وأيضًا فإن الجمع بين كون الشيء مفعولاً وبين كونه قديمًا أزليًا مقارنًا في الزمان جمع بين المتناقضين؛ لأن التقدم والتأخر المعروف هو التقدم والتأخر بالزمان، فإن قبل وبعد ونحو ذلك معانيها لازمة للتقدم والتأخر الزماني، وأما التقدم بالعلية أو بالذات مع المقارنة في الزمان، فهذا لا يعقل ألبتّة ولا له مثال مطابق في الوجود، بل هو مجرد تخيل لا حقيقة له.

وحينئذ فإذا كان الرب هو الأول كالمتقدم على ما سواه كان كل شيء متأخرًا عنه، وإن قدر أنه لم يزل فاعلاً، فكل فعل معين ومفعول معين هو متأخر عنه، وإذا قيل:

الزمان مقدار الحركة، فليس هو مقدار حركة معينة للشمس أو الفلك، بل الزمان المطلق مقدار الحركة المطلقة، وقد كان قبل أن يخلق السموات والأرض والشمس والقمر حركات وأزمنة، وبعد أن يقيم الله القيامة فتذهب الشمس والقمر تكون في الجنة حركات كما قال تعالى: ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم: ٦٢]، فالرب تعالى إذن لم يزل متكلمًا بمشيئة، فعالاً بمشيئة، كان مقدار كلامه وفعله الذي لم يزل هو الوقت الذي يحدث فيه ما يحدث من مفعولاته، وهو سبحانه متقدم على كل ما سواه التقدم الحقيقي المعقول.

٢- العالم:

يعني بالعالم اصطلاحًا كل ما سوى الله، وردًا على رأي أرسطو فإن ابن تيمية يذهب إلى أن العقل الصريح لا يدل على قدم شيء بعينه من العالم، وإنما يدل على أن الرب لم يزل فاعلاً، وحينئذ فإذا قدر أنه لم يزل يخلق شيئًا بعد شيء، كان كل ما سواه مخلوقًا محدثًا مسبوقًا بالعدم، ولم يكن من العالم شيء قديم، وهذا التقدير ليس مع الفلاسفة ما يبطله مستشهدًا باتفاق أهل الملل على أن الله خلق السموات والأرض في ستة أيام، وخلق ذلك من مادة كانت موجودة قبل هذه السماوات وهو الدخان الذي هو البخار، كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: ١١]، وهذا الدخان هو بخار الماء الذي كان حينئذ موجودًا، كما جاءت بذلك الآثار عن الصحابة والتابعين وكما عليه أهل الكتاب، وتلك الأيام لم تكن مقدار حركة هذه الشمس وهذا الفلك، فإن هذا مما خلق في تلك الأيام، بل تلك الأيام مقدرة بحركة أخرى، ثم يبين امتناع أن يكون مع الله شيء من المبدعات قديم بقدمه.

والنقطة الرئيسة في هذا الجزء هي قضية صدور العالم عن الله؛ إذ اعترض على تفسير الفلاسفة بأنه علة في الأزل فيجب أن يقارنها، كما بين خطأ المتكلمين الذين ظنوا أن المؤثر التام يتراخى عنه أثره، وأن القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح، وأن الحوادث لها ابتداء وقد حدثت بعد أن لم تكن بدون سبب حادث.

ولإظهار تهافت الرأي الفلسفي، فإنه يوضح المقصود بأن المؤثر يستلزم أثره، ويراد به شيئان، قد يراد به أن يكون معه في الزمان -كما تقوله الدهرية في قدم الأفلاك -وقد يراد به أن يكون عقبه، فهذا الاستلزام المعروف عند جمهور العقلاء، وعلى هذا فيمتنع أن يكون في العالم شيء قديم.

وكان عليه تخطئة المتكلمين أيضًا في اعتقادهم أن المؤثر التام يتراخى عنه أثره، ثم يحدث الأثر من غير سبب اقتضى حدوثه؛ لأن الذي يدل عليه المعقول الصريح، ويقر به عامة العقلاء، ودل عليه الكتاب والسنة وأقوال السلف والأئمة أن المؤثر التام يستلزم وقوع أثره عقب تأثره التام -لا يقترن به ولا يتراخى عنه- كما إذا طلقت المرأة فطلقت، وكسرت الأناء، وقطعت الحبل فانقطع، فوقع الطلاق والكسر والقطع ليس مقارنًا لنفس التطليق والتكسير والقطع، بحيث يكون معه، ولا هو أيضًا متراخ عنه، بل يكون عقبه متصلاً به، وقد يقال هو معه ومفارق له باعتبار أنه يكون عقبه متصلاً به، كما يقال هو بعده متأخرًا عنه باعتبار أنه إنما يكون عقب التأثير التام؛ ولهذا قال: ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ**﴾، فهو سبحانه يكون ما يشاء تكوينه، فإذا كونه كان عقب تكوينه متصلاً به، لا يكون مع تكوينه في الزمان، ولا يكون متراخيًا عن تكوينه بينهما فصل في الزمان، بل يكون متصلاً بتكوينه كاتصال أجزاء الحركة والزمان بعضها ببعض.

كما خالف رأي الفلاسفة في الجسم المكون من هيولي وصورة، ورأي المتكلمين القائلين بالجوهر الفرد؛ إذ يرى أن الجسم شيء واحد في نفسه، ينقلب من حال إلى حال، كالنطفة والعلقة والمضغة والعظام وهكذا، وهو ما أجمع عليه العقلاء وما اتفق عليه الأطباء، فالله سبحانه يقلبها ويحيلها من جسم إلى جسم. ونقد الأشاعرة لأنهم لا يثبتون في المخلوقات قوى الطبائع، ويرون أن الله يفعل عند الأسباب لا بها؛ لأن مؤدى مذهبهم إبطال حكمة الله في خلقه، وأنه لم يجعل في العين قوة تمتاز بها عن الخد تبصر بها، ولا في النار قوة تمتاز عن التراب تحرق بها، ويلخص رأيه في العبارة الجامعة الآتية: «إن الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسبابًا نقص في العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع».

ولنا أن نتوقف عند الصياغة التي صاغ بها آراءه مفسراً لحركة العالم حيث مزج فيها بين دليل الافتقار القرآني، والتعليل الغائي الأرسطوطاليسي ليوضح في أحكام نتائج ميتافيزيقية وأخلاقية: فالمخلوقات مفتقرة إليه، والإمكان والحدوث دليلان على الافتقار، وفقر الأشياء إلى خالقها لازم لها لا يحتاج إلى علة، كما أن غنى الرب لازم لذاته لا يفتقر في اتصافه بالغنى إلى علة. وهذا من معاني ﴿الصَّمَدُ﴾ وهو الذي يفتقر إليه كل شيء، ويستغني عن كل شيء، بل الأشياء مفتقرة من جهة ربوبيته ومن جهة إلاهيته، فما لا يكون به لا يكون، وما لا يكون له لا يصلح، ولا ينفع ولا يدوم وهذا تحقيق قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ فلو لم يخلق شيئاً بمشيئته وقدرته لم يوجد شيء، وكل الأعمال إن لم تكن لأجله -فيكون هو المعبود المقصود المحبوب لذاته- وإلا كانت أعمالاً فاسدة، فإن الحركات تفتقر إلى العلة الغائية، كما افتقرت إلى العلة الفاعلية، بل العلة الغائية بها صار الفاعل فاعلاً، ولولا ذلك لم يفعل، فلولا أنه المعبود لذاته لم يصلح قط شيء من الأعمال والحركات، بل كان العالم يفسد، وهذا معنى قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، ولم يقل لعدمتا، ولقد رأيناه غير مقتنع بعقيدة المتكلمين أن الحوادث لها ابتداء؛ لأنها تمس القدرة الإلهية المطلقة، وسياقها يؤدي إلى أن الرب لم يزل معطلاً لا يفعل شيئاً بمشيئته وقدرته، ثم صار يفعل فأراد أن يدحض رأيهم، أو بعبارة أخرى، فإن مضمون دليلهم يلزمهم أن يكون الرب كان غير قادر ثم صار قادراً من غير تجدد سبب يوجب كونه قادراً، فأدى بالجهم بن صفوان وأبي الهذيل العلاف إلى الزعم بامتناع الحوادث في المستقبل أيضاً، فصرح الأول بفناء الجنة والنار، واضطر الثاني إلى القول بفناء حركاتهما، وحجتهم على امتناع دوام الحوادث في الماضي هو أنه كان في الأزل قادراً على ما لم يزل.

ويستند ابن تيمية في حجته العقلية إلى أن القادر لا يكون قادراً مع كون المقدور ممتنعاً، بل القدرة على الممتنع ممتنعة، وإنما يكون قادراً على ما يمكنه أن يفعله، فإذا كان لم يزل قادراً فلم يزل يمكنه أن يفعل، وأيضاً فالأزل معناه عدم الأولية، ليس الأزل شيئاً محدوداً، فالقول بأنه لم يزل قادراً بمنزلة القول هو قادر دائماً، وكونه قادراً وصف دائم لا ابتداء له.

ويستخلص من هذا أن الله تعالى يقدر بلا ريب على خلق غير هذا العالم، وعلى إبداع غيره إلى ما لا يتناهى كثرة، ويقدر على غير ما فعله.

ومن الواضح أنه يميز بين أنواع الحوادث أو أجناسها، وبين أعيانها أو أشخاصها، فالأولى قديمة والثانية حادثة، وقد أيقن هنا أنه ربما أسيء فهمه، فصرح بأنه: «إذا ظن الظان أن هذا يقتضي قدم شيء معه كان من فساد تصوره، فإنه إذا كان خالق كل شيء فكل ما سواه مخلوق مسبوق بالعدم، فليس معه شيء قديم بقدمه، وإذا قيل لم يزل يخلق، كان معناه لم يزل يخلق مخلوقًا بعد مخلوق».

٣- الإنسان:

ليس من سبيل إلى إنكار تلك الحقيقة البارزة في أفكار ابن تيمية، ونعني بها استناده إلى ميزان الشرع ودليل العقل، وينبغي أن نذكر أنه في نظرته إلى الإنسان، طبق منهجه بدقة أيضًا، من حيث تحليله لمكونات الإنسان المادية -أي الجسد- ووصفه للنفس وعلاقتها بالبدن، ومشكلة الإرادة الإنسانية بين الجبر والاختيار، ومبحث المعرفة، وأخيرًا الاتجاه الأخلاقي لنظرياته المصطبغة بالصبغة العقلية المثالية.

لقد دعم نظريته بالدليل القرآني في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأنبياء: ٣٠] وقوله: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ ۝٧ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ﴾ [السجدة: ٧، ٨] فأصل الإنسان التراب وفصله الماء، فتظهر القدرة الإلهية التي تبهر العقول، وهو أن يقلب حقائق الموجودات فيحيل الموجودات من شيء لآخر، فإذا خلق الله الإنسان من المني، فالمني استحال وصار علقة، والعلقة استحالت وصارت مضغة، والمضغة استحالت إلى عظام وغير عظام، فالإنسان مخلوق، خلقه الله جواهره وأعراضه كلها من المني من مادة استحالت، فهي ليست مادة باقية أحدث الله فيها صورة الإنسان كما يذكر الفلاسفة، ويرد على الجهمية القائلين بأن الله أحدث صورة عرضية.

وعن الموت والبعث يذكر ابن تيمية أنه عند إفناء الإنسان إذا مات وصار ترابًا فني وعدم،

كما يفنى سائر ما على الأرض لقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦]، ثم يعيده من التراب كما خلقه ابتداءً من التراب ويخلقه خلقًا جديدًا، ولكن للنشأة الثانية أحكام وصفات ليست للأولى، فمعرفة الإنسان بالخلق الأول وما يخلقه من بني آدم وغيرهم من الحيوان، وما يخلقه من الشجر والنبات والثمار، وما يخلقه من السحاب والمطر، وغير ذلك هو أصل لمعرفته بالخلق والبعث وبالمبدأ والمعاد.

على أن نظريته في النفس الإنسانية مستمدة من الشرع، فيرى أن الروح مدبرة للبدن، وهي التي تفارقه بالموت بعد أن نفخت فيه عند بدء الحياة، ويستخدم الآيات والأحاديث التي تشير إلى الروح والنفس بمعنى واحد كمترادفين، ولكن التفرقة تظهر عندما يسمي النفس باعتبارها تدبر البدن، ويسمى روحًا باعتبار لطفه، فإن لفظ (الروح) يقتضي اللطف، ولهذا تسمى الريح روحًا.

وهناك من المصطلحات اللغوية ما يشير إلى النفس بمعان متعددة فقد يراد نفس الشيء ذاته، وقد يراد بلفظ النفس الدم الذي يكون في الحيوان كما يقول الفقهاء: (ما له نفس سائلة وما ليس له نفس سائلة)، ويراد بالنفس عند كثير من المتأخرين صفاتها المذمومة، وقد يقصد بها هواها وأفعالها.

وأيضًا يقال: النفوس ثلاثة أنواع: وهي النفس الأمارة بالسوء التي يغلب عليها اتباع هواها بفعل الذنوب والمعاصي، والنفس اللوامة وهي التي تذنب وتتوب؛ لأنها تلوم صاحبها على الذنوب، ولأنها تلوم أي تتردد بين الخير والشر، والنفس المطمئنة وهي التي تحب الخير والحسنات وتبغض الشر والسيئات.

وهذه هي النظرة الدينية للنفس، فهي نفس واحدة، ولكن الصفات الآنفة صفات وأحوال لذات واحدة، وهذا أمر يتحقق الإنسان من صحته في نفسه، ومن هنا يظهر خطأ بعض الفلاسفة في اعتبارها ثلاثة أعيان قائمة بأنفسها، ولكن لا يعلم كيفية النفس لأن طبيعتها ليست من جنس العناصر كالماء والهواء والنار والتراب.

أما علاقة النفس بالبدن ومكانها فيه فإننا لا نعلم مسكنها من الجسد؛ إذ لا

اختصاص للروح بشيء منه، بل هي سارية في الجسد كما ترى الحياة التي هي عرض في جميع البدن، فإن الحياة مشروطة بالروح، فإذا كانت الروح في الجسد كان فيه حياة، وإذا فارقته الروح فارقته الحياة.

ويصح أن نعده من التجريبيين أيضًا؛ لأن القضايا المعينة المخصوصة أبدى للعقل من القضايا الكلية كالقول بأن كل محدَث لا بد له من محدِث، ولكن يصح أيضًا التساؤل عن معنى العقل عنده للتمييز بينه وبين الآراء التي دارت حول العقل في الفلسفة الإسلامية تأثرًا بالفكر اليوناني مع بيان صلة العقل بالقلب في نظرية المعرفة.

ويستخلص من آراء علماء المسلمين أن اسم العقل إنما هو صفة وهو الذي يسمى عرضًا قائمًا بالعقل، وعلى هذا دل القرآن في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ وقوله: ﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الآيَاتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [آل عمران: ١١٨] فيدل على أن العقل مصدر عقل يعقل عقلاً، وتظهر نزعة ابن تيمية الدينامية في اشتراطه العلم والعمل معًا، فالعقل لا يسمى به مجرد العلم الذي لم يعمل به صاحبه ولا العمل بلا علم، بل إنما يسمى به العلم الذي يعمل به والعمل بالعلم، مفسرًا بذلك قوله تعالى: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠].

وتتم عملية المعرفة عنده نتيجة امتزاج قوتي القلب والعقل، وقبل شرح الكيفية التي تتم بها، فإنه يتعرض أولاً لشرح المقصود بالقلب؛ إذ يراد به المضغة الصنوبرية في الجانب الأيسر من البدن، وقد يراد بالقلب باطن الإنسان مطلقًا كقلب اللوزة والجوزة، وإذا أريد بالقلب هذا، فالعقل متعلق بدماغه أيضًا، ولهذا قيل: إن العقل في الدماغ، كما يقوله كثير من الأطباء، ونقل ذلك عن الإمام أحمد بن حنبل.

ولما كان العقل يطلق على العلم والعمل كما بينا، فالعلم والعمل الاختياري أصله الإرادة، وأصل الإرادة في القلب، والمريد لا يكون مريدًا إلا بعد تصور المراد، فلا بد أن يكون القلب متصورًا فيكون منه هذا وهذا، ويبتدئ ذلك من الدماغ، لكن مبدأ الفكر والنظر في الدماغ، ومبدأ الإرادة في القلب، أي إن الاعتقاد والإرادة يتعاونان.

ويرى أن طرق العلم هي الحس والسمع والبصر والعقل، مشترطًا اقتران الحس الباطن أو الظاهر بالعقل للتمييز بين المحسوس وغيره، وإلا دخل فيه من الأخطاء من جنس ما يدخل على النائم أو المريض ممن يحكم بمجرد الحس الذي لا عقل معه.

أما عن تعريفه الأخلاقي للإنسان، فإنه حي حارث همام متحرك بالإرادة، مشيرًا بالهم إلى النية والقصد، وبالحرث إلى العمل، وتتحقق السعادة الكاملة بطريقين: أحدهما بصلة العبد بربه، والثاني بصلته بالناس، فإن تحقق السعادة للإنسان في كمال افتقاره إلى ربه واحتياجه إليه، فالخلق كلهم محتاجون إلى خالقهم لكن يظن أحدهم نوع استغناء فيطغى، كما قال تعالى: ﴿كَلاَّ إِنَّ الإِنسَانَ لَيَطْغَىٰ ۝٦ أَن رَّآهُ اسْتَغْنَىٰ﴾، وقال: ﴿وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الإِنسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَىٰ بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَئُوسًا﴾، ففي الآية الأخرى: ﴿كَانَ يَئُوسًا﴾، والطريق الثاني للسعادة تتحقق في معاملة الخلق إذا كان التعامل معهم لله أي رجاء الثواب من الله وخوفًا منه، لا خوفًا منهم ولا انتظارًا لمكافآتهم.

ويؤيد ابن تيمية قول أهل السنة والجماعة: إن العبد له قدرة وإرادة وفعل وهو فاعل حقيقة، والله خالق ذلك كله كما هو خالق كل شيء وفعل العبد حادث ممكن فيدخل في عموم خلق الله للحوادث، ولكنه يثبت حرية الإرادة الإنسانية، ونراه هنا يميل إلى الاستعانة بالعامل الوجداني الذي يحسه الإنسان من نفسه، وخير ما يعبر عنه الموقف الإنساني المتأرجح بين الإقرار بالحرية وإنكارها كقول بعض العلماء: «أنت عند الطاعة قدري، وعند المعصية جبري، أي مذهب وافق هواك تمذهبت به؟!»، وله أبحاث كثيرة للبرهنة على حرية الإنسان ومسئوليته عن أفعاله، يتناول فيها التمييز بين حكم الله الكوني وحكمه الديني، أو إرادته الكونية والدينية. ففي الأولى مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ وفي الثانية كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾.

ولهذا الرأي صلات واضحة باتجاهاته الأخلاقية، فإن للأفعال تأثيرها على النفس الإنسانية، فتكسبها صفات محمودة وصفات مذمومة بخلاف لون الإنسان وطوله وعرضه فإنها لا تكسبه ذلك، فالعلم النافع والعمل الصالح كالصلاة والزكاة وصدق الحديث وإخلاص العمل لله وأمثال ذلك تورث القلق صفات محمودة، ففعل الحسنة

له آثار محمودة في النفس وفي الخارج، وبالعكس السيئات والذنوب، وأعظمها الكبر والحسد التي بها عُصي الله أولاً، فإن إبليس استكبر وحسد آدم، كذلك ابن آدم الذي قتل أخاه حسداً، والكبر والحسد ينافيان الإسلام؛ لأن الإسلام هو الاستسلام لله وحده، فمن استسلم له ولغيره فهو مشرك به، ومن لم يستسلم له فهو مستكبر كحال فرعون وملئه، ومن أسلم وجهه لله حنيفًا فهو المسلم الذي على ملة إبراهيم الذي قال له ربه: ﴿أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾.

النفس وسعادتها بين الفلسفة والشرع:

إن اعتقاد أن النفس تكمل بمجرد العلم كما زعم الفلاسفة، اعتقاد باطل لأن النفس لها قوتان: قوة علمية نظرية، وقوة إرادية عملية، فلا بد لها من كمال القوتين: بمعرفة الله تعالى وعبادته، وعبادته تجمع محبته والذل له، فلا تكمل نفس قط إلا بعبادة الله وحده لا شريك له، والعبادة تجمع معرفته ومحبته والعبودية له، وبهذا بعث الله الرسل وأنزل الكتب الإلهية كلها تدعو إلى عبادة الله وحده لا شريك له[(١)].

وموطن زلل الفلاسفة أنهم جعلوا العبادات التي أمرت بها الرسل مقصودها إصلاح المنزل والمدينة، وهو (الحكمة العملية) فيجعلون العبادات وسائل محضة إلى ما يدعونه من العلم؛ ولهذا يرون ذلك ساقطًا عمن حصل المقصود، وهذا هو الكفر بعينه.

إن إصلاح الإنسان في الواقع لا يتحقق بمجرد العلم بالحق دون أن يحبه ويريده ويتبعه، كما أن سعادته لا تنتج عن علمه بالله تعالى علمًا نظريًا؛ إذ لا بد أن يتبعه بالأعمال العبادية طاعة الله تعالى خوفًا منه ورجاء في رحمته وفضله، والعبادة في حقيقة أمرها تجمع بين كمال الحب لله عز وجل وكمال الذل لله.

وقد تعددت الآيات والأحاديث التي تتناول محبة الله تعالى والرسول ﷺ مثل قوله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ وقوله: ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ وقوله سبحانه: ﴿وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ وقوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾

---

(١) نفسه ص ١٤٥.

وغيرها من الآيات الدالة على محبة الرب عز وجل لعبده، كذلك الحض على الأعمال التي يحبها الله من الواجبات والمستحبات[1].

كذلك ما ورد في الصحيحين قول الرسول ﷺ **«والذي نفسي بيده، لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين»** وغيره من الأحاديث التي تحض على محبة صحابته وقرابته[2].

ويرى ابن تيمية أن المحبة هي أصل كل عمل ديني، ويؤسس على هذه القاعدة من يراه من اندماج باعثي الخوف والرجاء، ودليله على ذلك أن الراجي يسعى إلى نيل ما يحبه، والخائف يفر من سبب الخوف لكي يحصل هو أيضًا على ما يحبه قال تعالى: ﴿ **أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ** ﴾ [الإسراء: ٥٧].

أما تحقق المحبة بمعناه الصحيح فينبغي أن تكون خالصة لله تعالى، وبغير ذلك تصبح محبة الأشخاص تبعًا للهوى وبغرض تحقيق مآرب خاصة أو ما شابه ذلك.

وإذا كانت عبادة الله تعالى تجمع كمال الحب له، وكمال الذل له[3]، فإن هذا الذل يصبح بمثابة الخضوع لله والاستسلام له، وحده يمنح القلب -في نفس الوقت- الحرية في مواجهة غير الله تعالى.

وهنا تنبثق السعادة حيث تتحقق في أعلى مراتبها إذ ما التقت العلتان اللتان تحركان القلب: إحداهما علة غائية وهي عبادة الله، والثانية علة فاعلية وهي تتحقق بالاستعانة والتوكل، ثم نقرأ للشيخ عبارته الجامعة الأخاذة التي يقول فيها: **«فالقلب لا يصلح، ولا يفلح، ولا يلتذ، ولا يسير ولا يطيب، ولا يسكن، ولا يطمئن، إلا بعبادة ربه، وحبه عز وجل، والإنابة إليه»**.

---

(١) ابن تيمية: التحفة العراقية ص ٤٩.

(٢) نفسه ٤٨.

(٣) السلوك ص ١٩٤ وينظر كتابنا «ابن تيمية والتصوف» ط دار الدعوة الإسلامية.

مؤلفاته:

إن أهم ما وصل إلينا من الخمسمائة مؤلف التي يقال: إن ابن تيمية صنفها: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية -موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول- شرح العقيدة الأصفهانية- كتاب بغية المرتاد- (السبعينية) في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية -كتاب الاختيارات العلمية- اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم -الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح- كتاب الصارم المسلول على شاتم الرسول ﷺ -الرد على المنطقيين- نقض المنطق- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية -مجموع الرسائل والمسائل- مجموع الرسائل الكبرى وتتضمن رسائل متعددة، من أهمها: رسالة الفرقان بين الحق والباطل، الوصية الكبرى، العقيدة الحموية الكبرى، العقيدة الواسطية، القضاء والقدر، مراتب الإرادة، معنى القياس، السماع والرقص -الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان -الواسطة بين الخلق والحق -رفع الملام عن الأئمة الأعلام- كتاب التوسل والوسيلة- كتاب الإيمان بتحقيق ما أخبر به رسول الرحمن ﷺ من أن ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ تعدل ثلث القرآن -تفسير سورة النور- المسألة النصيرية- العقيدة التدمرية- نقد تأسيس الجهمية -مسألة العلو- رسالة العرض هل هو كري أم لا؟ -رسالة العبودية- رسالة تنوع العبادات- رسالة في زيارة القبور والاستنجاد بالمقبور -رسالة الحسبة في الإسلام- كتاب مناسك الحج -الإكليل في المتشابه والتأويل- كتاب في أصول الفقه- كتاب الفرق المبين بين الطلاق واليمين- فتاوى ابن تيمية.

مكانته العلمية:

أما عن المكانة العلمية التي يتبوأها ابن تيمية فيصفها الدكتور علي سامي النشار بقوله: وليس هناك في الحقيقة من تكلم -فيما قبل العصور الحديثة -بما تكلم به ابن تيمية- لقد وصل حقًا إلى أوج الدرج في فلسفة المنهج التجريبي، بنقده للمنطق اليوناني القياسي ودعوته إلى المنطق الإسلامي التجريبي، وعبّر عن روح الحضارة الإسلامية. . . . لقد تنبّه ابن تيمية -إلى ما تنبه إليه الأقدمون من نظّار المسلمين من

اختلاف الطريقين -طريق اليونان وطريق المسلمين- في العلم، وأن كل طريق من هذين الطريقين قد أقام حضارة مباينة للحضارة الأخرى.

كما أن ابن تيمية لم يؤمن بالنظر البحت، بل نادى بالتجربة، معلنًا أنها هي الطريق الوحيد للوصول إلى العلم سواء أكان يقينيًا أم ظنيًا)[1].

الاستدلال بالقرآن الكريم على العقائد الإسلامية:

عُني ابن تيمية بكتابه (الرد على المنطقيين) بيان عدم الحاجة إلى الفلاسفة ومنطقه أرسطو في إثبات العقائد الإسلامية، وأن الرسل عليهم السلام بينوا للناس بالبراهين العقلية كل ما يحتاجون إليه من معرفته.

قال ابن تيمية:

إن العلوم العقلية التي بينها الرسل للناس بالبراهين العقلية في أمر معرفة الرب، وتوحيده، ومعرفة أسمائه وصفاته، وفي النبوات، والمعاد، وما جاءوا به من مصالح الأعمال التي تورث العادة في الآخرة، فإن كثيرًا من ذلك قد بينته الرسل بالأدلة العقلية، فهذه العقليات الدينية الشرعية الإلهية هي التي لم يشموا رائحتها، ولا في علومهم ما يدل عليها ويقصد الفلاسفة[2].

أما الفلاسفة -وعلى رأسهم أرسطو- فإنهم من أجهل الخلق برب العالمين عز وجل، ويقول: «ولست أعني بذلك ما اختص الأنبياء بعلمه من الوحي الذي لا يناله غيرهم، فإن هذا ليس من علمهم، ولا من علم غيره...»[3].

ويضيف إلى ذلك أن المتواتر عن الأنبياء أعظم من المتواتر عن الفلاسفة، ومن

---

(١) د/ علي سامي النشار (مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي) ص٢٩٠/ ٢٩١ ط دار المعارف بمصر ١٩٦٥.

(٢) ابن تيمية (الرد على المنطقيين) ص ٤٣٨/ ٤٣٩.

(٣) نفسه ص ٤٣٨.

المعلوم بالاضطرار أن خروج محمد ﷺ ومجيئه بهذا القرآن أعظم عند أهل الأرض من تواتر وجود الفلاسفة كلهم[١].

كذلك عني بكتابة (درء تعارض العقل والنقل) ببيان أن الأدلة الشرعية هي أدلة عقلية أيضًا، بخلاف ما يظنه الفلاسفة والمتكلمون؛ ومن ثم يكفينا القرآن الكريم في الاستدلال على العقائد الإسلامية، وقد اتبع هذا المنهج الإمام ابن الوزير اليماني ت ٨٤٠ هـ فأصدر كتابًا بعنوان (**ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان**).

هدف به إلى أن القرآن الكريم كاف بذاته لإثبات العقائد الإسلامية؛ ومن ثم فإن المسلمين في غنى عن مناهج المتكلمين والفلاسفة. هذا، وقد بيّن السبب الذي دعاه إلى تأليف كتابه بقوله: «هو نقض من نبغ في هذا الزمان من عادى علوم القرآن وفارق فريق القرآن، وقد اشتمل كتاب الله من الدلائل الغنية في الاعتقاد عن الانشغال بكتب الأوائل»[٢].

ويرى ابن الوزير اليماني أن القرآن جمع بين دفتيه أصح العلوم وأوضحها في العقول، كما ضم أفضل الأعمال ويسرها على الناس، واشتمل من البراهين العقلية على ما يسمو على فني المنطق والكلام؛ لأن القرآن كتاب شامل عام للخواص والعوام، وقد سلم مما اشتمل عليه المنطق والكلام من تصنع وتكلف في البديهيات والمسلمات، وليس فيه أبدًا أساليب الفلاسفة والمتكلمين الصناعية[٣].

٤- الإمام محمد بن إبراهيم بن الوزير اليماني (ت ٨٤٠ هـ):

أقام صرح المنهج الإسلامي الصحيح المستمد من الكتاب والسنة، وقام بمحاربة البدع، وذم التقليد الجامد، ونشر علم الحديث وسائر العلوم الشرعية[٤]، وكثرت مؤلفاته: فمنها «الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم ﷺ»، و«إيثار الحق على

(١) نفسه ص ٤٣٦.

(٢) محمد بن الوزير (ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان) ط الجمعية العلمية الأزهرية المصرية ١٣٤٩ هـ ص نقلاً عن د. علي سامي النشار (مناهج البحث عند مفكري الكلام)، ص ٣٠٨، ط دار المعارف بمصر ١٩٦٥ م.

(٣) نفسه ص ٣٧.

(٤) كتاب (مواكب الضياء من رياض العلماء) جمع وترتيب د. سيد العفاني جـ٢ ص ٣٨٦ ط، دار العفاني ١٤٢٧ هـ- ٢٠٠٦ م.

الخلق» و«ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان». . وهو كتاب في غاية الإفادة والإجادة على أسلوب مخترع لا يقدر على مثله إلا مثله. . وهو مصدرنا في عرض منهجه، وكان ناقداً للفلسفة والمنطق اليوناني، معترضاً على المعتزلة في تقديمهم العقل على النقل، ولم يأبه لما قوبل به من عداء. . لذلك صح وصفه بأنه الإمام المجتهد المطلق[(١)].

«وقد رأى ابن الوزير -رحمه الله- أن في قمة التفكير الذي أدى إلى فرقة الأمة وانقسامها يأتي دور التفكير الفلسفي الذي صاغته أهواء البشر بعيداً عن الاهتداء لفظاً ومعنى بالنور الإلهي. . . ورأى في «علم الكلام» بحوثاً لا طائل تحتها. . ورأى أن كتاب «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان» هو الصيحة في وجه الأفكار الفلسفية.

وبكتابه «إيثار الحق على الخلق» أراد أن يسلك بالأمة الطريق الواحد الذي لا تتعدد عنده السبل: وحدة الأمة على كتاب الله واعتصامها بسنة رسوله ﷺ.

وقلل من شأن المعتزلة التي رفعت العقل فوق مرتبته وإقحامه في عالم الغيب»[(٢)].

مضمون كتاب (ترجيح أساليب القرآن على أساليب الفلسفة اليونانية):

إن الكتاب دال على مضمونه إذ عرض فيه للأدلة العقلية المستخلصة من الآيات الخاصة بإثبات الله عز وجل وصفاته والنبوة والمعاد وغيرها من مسائل (أصول الدين) التي خاض فيها علماء الكلام بالمنهج الممتزج بالفلسفة اليونانية فخالفوا -في رأي أحمد أمين- منهج القرآن الكريم والحديث وأقوال الصحابة[(٣)].

وقد أفاض ابن الوزير بكتابه المشار إليه في إقامة الحجج على بطلان من يدعي قصور القرآن عن الوفاء بالدلالة على الربوبية والتوحيد والنبوات، مع التنبيه على قدر القرآن وأنه في ذلك أجل نفعاً وخطراً وقدراً وأثراً من جميع تصانيف المتقدمين المتعمقين، وتدقيق المتكلمين:

---

(١) نفسه ص ٣٨٤.

(٢) نفسه ص ٣٩١.

(٣) أحمد أمين (ضحى الإسلام) جـ٣، ص ١٠، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٣٥ هـ/ ١٩٣٦ م.

١- قال تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾ [الحشر: ٢١]، وهذه الآية تصف القرآن بأنه يؤثر في الجبال الراسيات، والصخور القاسيات، فكيف لا يؤثر في قلب المتدبر له، والواصف له الملك الرب الجليل علام الغيوب الذي يستحيل عليه الخطأ، فكيف يترك ما في هذا الذكر المبين من البراهين، ويعتمد على تأليف المخلوقين وأساليب الجدليين(١).

كذلك فإن القرآن يحث على النظر والتدبر والاكتفاء به: قال تعالى: ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، وقال عز وجل: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: ٢٤].

وهذه الآيات وغيرها دالة على عظيم النفع في تدبره بحيث لا يماثله في هذه الأشياء غيره ولا يقاربه.

أضف إلى ذلك تفرد القرآن الحكيم بخصائص ومزايا لا يشاركه فيها كتاب آخر، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ٥٢] وتفسير قوله: ﴿فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ دال على علم مطابقة ما اشتمل عليه القرآن من الإيجاز في موضعه والاكتفاء بالجملة في موضعه لما تقرر في علم الله تعالى بالغيوب من مصالح المؤمنين الذين خصهم بأنه هدى لهم ورحمة.

بمثل هذه الآيات وغيرها يستقرئ ابن الوزير الأدلة على عظم قدر القرآن، وأنه أجل نفعًا وخطرًا وقدرًا وأثرًا من جميع تصانيف المتقدمين المتعمقين، وتدقيق المتكلمين.

٢- إجماع علماء الإسلام من جميع الطوائف على أن القرآن يفيد معرفة أدلة التوحيد من غير ظن ولا تقليد، بل القرآن العظيم هو الذي منه تعلم المتكلمون النظر، ولم يقتصروا على القدر الكافي النافع المذكور في كتاب الله تعالى:

---

(١) ص ٩- ١٠ من كتاب (ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان). دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٤ هـ، ١٩٨٤ م.

١- من إجابة أمير المؤمنين علي -رضي الله عنه- من سأله أن يصف ربنا (فنزداد له حبًا ومعرفة) فرد عليه في خطبة جامعة، جاء فيها: فعليك أيها السائل بما دل عليه القرآن من صفته.

٢- ومن أقوال الإمام يحيى (٧٤٩هـ):

إن أكثر القرآن مشتمل على ذكر الأدلة وشرحها، ولنذكر منها آية واحدة ليقاس بها الباقي، وهي قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ﴾ [يس: ٧٧] إلى آخر السورة، فالله تعالى حكى في هذه الآية إنكار المنكرين للإعادة وقرر وجه شبههم، وأجاب عن كل واحدة منها بجواب يخصه وطول في بيان ذلك، إلى قوله: وأما الآيات الدالة على إثبات الصانع، وصفاته، والنبوة، والرد على منكريها، فأكثر من أن تحصى[(١)].

٣- ومن أقوال القاضي عبد الجبار المتكلم المعتزلي في ذكر إعجاز القرآن: «واتفق فيه أيضًا استنباط الأدلة التي توافق العقول وموافقته ما تضمنه لأحكام العقل على وجه يبهر ذوي العقول ويحيرهم، فإن الله سبحانه بينه على المعاني التي يستخرجها المتكلمون بمعاناة وجهد بألفاظ سهلة قليلة تحتوي على معان كثيرة، كما ذكره عز وجل في نقض مذاهب الطبيعيين في قوله تعالى: ﴿وَفِي الأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ﴾ [الرعد: ٤][(٢)].

٤- وقال القاضي عياض في ذكر إعجاز القرآن ومنها: جمعه لعلوم ومعارف لم تعهد العرب عامة، ولا محمد ﷺ قبل نبوته خاصة معرفتها، ولا القيام بها ولا يحيط بها أحد من علماء الشرائع والحجج والتنبيه على طرق الحجج العقلية(*)، والرد على

(١) نفسه ص ١٧.

(٢) نفسه ص ١٩.

(*) ويقول ابن تيمية في كتابه (درء تعارض العقل والنقل) جـ٧، ص ٢، ٣: والرسول ﷺ وإن كان يخبر أحيانًا بخبر مجرد كما يأمر أحيانًا بأمر مجرد، فهو يذكر مع إخباره عن الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله، من الدلائل والبيان والهدى والرشاد، ما يبين الطرق التي يعلم بها ثبوت ذلك، وما يهدي القلوب ويدل =

فرق الأمم ببراهين قوية، وأدلة بينة سهلة الالفاظ موجزة المقاصد رام المتحذلقون بعد أن ينصبوا أدلة مثلها، فلم يقدروا عليها كقوله: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٩]، وقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢](١).

٥- وقال الإمام الرازي في الكلام على النبوات في ذكر المعجزات العقلية: «بل أقر الكل بأنه لا يمكن أن نزيد في تقرير الدلائل على ما ورد في القرآن».

٦- وقال الإمام الغزالي في معرفة وجود الرب تعالى: وأولى ما يستضاء به من الأبواب ويسلك من طريق النظر والاعتبار ما أرشد إليه القرآن، فليس بعد بيان الله بيان، ثم ساق الآيات القرآنية(*).

٧- وقال صاحب كتاب (الوظائف في مذهب أهل الحديث والأثر)(٢) في الدليل على معرفة الخالق سبحانه ووحدانيته، وعلى صدق الرسول ﷺ، وعلى اليوم الآخر، وأدلة هذه الأمور في القرآن.

أدلة القرآن على العقائد:

أما الدليل على معرفة الخالق فمثل قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ

= العقول على معرفة ذلك، ويذكر من الآيات والأمثال المضروبة، التي هي مقاييس عقلية وبراهين يقينية، ما لا يمكن أن يذكر أحد من أهل الكلام والفلسفة ما يقاربه، فضلاً عن ذكر ما يماثله أو يفضل عليه.

.. إلا وقد جاء القرآن بما هو خير منه وأكمل وأنفع وأقوى وأقطع.

(١) نفسه ص ٢٠.

(*) يوضح ابن تيمية نفس الفكرة بقوله: «ومعلوم أن عصر الصحابة وكبار التابعين لم يكن فيه من يعارض النصوص بالعقليات فإن الخوارج والشيعة حدثوا في آخر خلافة علي والمرجئة والقدرية حدثوا في أواخر عصر الصحابة، وهؤلاء كانوا ينتحلون النصوص ويستدلون بها على قولهم لا يدعون أنهم عندهم عقليات تعارض النصوص، ولكن لما حدثت الجهمية في أواخر عصر التابعين، كانوا هم المعارضين للنصوص برأيهم، ومع هذا كانوا مقموعين في الأمة، وأقلهم الجعد بن درهم (قتل سنة ١١٨ هـ)، وإنما صار لهم شوكة في أوائل المائة الثالثة، لما قواهم من قواهم من الخلفاء، فامتحن الناس، ودعاهم إلى قولهم» (درء تعارض العقل والنقل، جـ ٥ ص ٤٤، تحقيق د. محمود رشاد سالم، ط جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية ١٤٠١ هـ/ ١٩٨١ م).

(٢) لم يذكر اسمه، يبدو من عنوان الكتاب أنه ينتمي إلى مذهب أهل الحديث، ويعبر عن موقفهم.

أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ ﴾ [يونس: ٣١]، وقوله: ﴿ أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ۝٦ وَالأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ۝٧ تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ ۝٨ وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا فَأَنبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ ۝٩ وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ ﴾ [ق: ٦-١٠]. وقوله تعالى: ﴿ فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ ۝٢٤ أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ۝٢٥ ثُمَّ شَقَقْنَا الأَرْضَ شَقًّا ۝٢٦ فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ۝٢٧ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ۝٢٨ وَزَيْتُونًا وَنَخْلاً ۝٢٩ وَحَدَائِقَ غُلْبًا ۝٣٠ وَفَاكِهَةً وَأَبًّا ﴾ [عبس: ٢٤-٣١]، وقوله: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَادًا ۝٦ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝٧ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ۝٨ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ۝٩ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ۝١٠ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ۝١١ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ۝١٢ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ۝١٣ وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ۝١٤ لِّنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ۝١٥ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ﴾ [النبأ: ٦-١٦].

وأمثال هذه الآيات، وهي قريب من خمسمائة آية، ينبغي للخلق أن يعرفوا جلال الله وعظمته بقوله الصادق المعجز، فإن الدلالات الشرعية الصادرة عن اللطيف الخبير، وعن رسوله البشير النذير ﷺ تقنع وتسكن النفوس، وتغرس في القلوب الاعتقادات الصحيحة الجازمة وأما الدليل على وحدانيته فيقع بما في القرآن من قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[الأنبياء: ٢٢]، ونظائرها.

ب- وأما صدق رسوله ﷺ فيستدل عليه بقوله: ﴿ قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء: ٨٨] ونظائرها.

جـ- وأما اليوم الآخر فيستدل عليه بقوله: ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ [يس: ٧٩] وبقوله: ﴿ أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ۝٣٦ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ ۝٣٧ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٣٨ فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنثَىٰ ۝٣٩ أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ ﴾ [القيامة: ٣٦-٤٠] وبقوله

تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (٥) ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [الحج: ٥-٦]، وأمثال ذلك في القرآن كثيرة، فهذه أدلة قاطعة جلية تسبق إلى الأفهام ببادئ الرأي والنظر، ويشترك كافة الخلق في إدراكها، فأدلة القرآن والسنة مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان، بل كالماء الذي ينتفع به الصبي، والرضيع، والرجل القوي؛ ولهذا كانت أدلة القرآن سائغة جلية: ألا ترى أن من قدر على الإبداء فهو على الإعادة أقدر، وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه، وأن التدبير لا ينتظم في دار واحدة بمدبرين، فكيف ينتظم في جميع العلم، وأن من خلق علم، ثم خلق كما قال تعالى: ﴿ **أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ** ﴾ [الملك: ١٤] فهذه أدلة كمجرى الماء الذي جعل منه كل شيء حيًا إلى آخر كلامه.

ويعلق ابن الوزير اليماني في النهاية على ذلك بقوله: وبالجملة، فتقصي كلام علماء الإسلام في مثل هذا يمل، والحاجة إلى الاحتجاج عليه من عود الدين غريبًا من أدل دليل على عناد المخالف.

وليس يصح في الأفهام شيء إذا احتاج النهار إلى دليل[1].

●●●

---

(١) ترجيح أساليب القرآن ص١٢٢.

الفصل الثالث

١- المبحث الأول: مقارنة بين المنهج الكلامي ومنهج علماء الحديث والسنة.

٢- المبحث الثاني: منهج البحث في مجال مقارنة الأديان.

المبحث الأول

مقارنة بين المنهج الكلامي ومنهج القرآن والسنة

مخالفة مناهج المتكلمين لمنهج القرآن الكريم[(١)]:

قارن الأستاذ أحمد أمين بين مناهج المتكلمين من جانب وبين منهج القرآن الكريم والسنّة وأقوال الصحابة من جانب آخر، مقرراً أنه يخالف هذا وذاك، شارحاً ذلك بقوله:

فأما مخالفتهم لمنهج القرآن، فذلك أن القرآن اعتمد في الدعوة على أساس فطري، فيكاد يكون كل إنسان مفطوراً على الاعتقاد بوجود إله خلق العالم ودبّره، ويكاد الناس بفطرتهم يجمعون على ذلك مهما اختلفت أسماء الله عندهم واختلفت صفاته، يستوي في ذلك الممعن في البداوة، والمغرق في الحضارة، وهذا ما يعجب له الباحث الاجتماعي؛ إذ يرى إجماع القبائل -حتى التي لم تتصل بغيرها أي اتصال، التي تعرف من العالم إلا رقعتها من الأرض وغطاءها من السماء- على إله خالق، إن اختلفوا فيه فخلاف في الأسماء أو الاختصاص، فالقرآن اعتمد على هذه الفطرة، وخاطب الناس بما يحيي هذه العاطفة وينمّيها ويقوّيها، ويصلح ما اعتورها من فساد بالشرك وما إليه، وأدار الدعوة على هذا الأساس، فالله تعالى خلق الإنسان وعني به وأحاطه ببيئته، ينتفع بها في تسيير شؤونه من أرض وسماء، وليل ونهار، وماء وهواء، وشمس وقمر، وحيوان ونبات، وهو الذي خلق الإنسان، وخلق هذه الأشياء كلها، مما ندرك وما لا ندرك، وما نعلم وما لا نعلم، وهو واهب الوجود لها كلّها، وواهب الحياة لما حيّ منها، وواضع نظامها الذي لا تحيد عنه، وغيره لا يستطيع أن يخلق ولو ذباباً: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا

---

(١) ومما يتصل بدراسة (علم الكلام) يعارض د/ محمد يوسف موسى اصطناع الأساليب نفسها مع أصحاب الفرق والمذاهب التى ظهرت في تاريخنا واندثر أغلبها، ويقترح اتباع طريقة القرآن الكريم والرسول ﷺ في بيان العقائد الإسلامية والتدليل عليها بما يقنع العقل ويرضي الوجدان، مع الإفادة من علم الحديث الذي كشف أسرار الكون وبديع نظامه (٦٩-٧٠ من كتابه «الإسلام وحاجة الإنسانية إليه»، مكتبة الفلاح بالكويت ط ٣: ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م... مع العلم بأنه قد صدر أكثر من كتاب يتبع هذا المنهج؛ نذكر منها (الإسلام يتحدى) لوحيد الدين خان، والإسلام في عصر العلم) للدكتور محمد أحمد الغمراوي، وموريس بوكاي (القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم).

لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب (٧٣) ما قدروا الله حق قدره إن الله لقوي عزيز﴾ [الحج: ٧٣- ٧٤] ثم غذّى هذه العاطفة الفطرية بطلب النظر في كل ما حولنا فذلك يسلّم إلى قوة في دين، وإيمان في يقين: ﴿فلينظر الإنسان إلى طعامه (٢٤) أنا صببنا الماء صبا (٢٥) ثم شققنا الأرض شقا (٢٦) فأنبتنا فيها حبا (٢٧) وعنبا وقضبا (٢٨) وزيتونا ونخلا (٢٩) وحدائق غلبا (٣٠) وفاكهة وأبا﴾ [عبس: ٢٤- ٣١]، ﴿فلينظر الإنسان مم خلق (٥) خلق من ماء دافق (٦) يخرج من بين الصلب والترائب﴾ [الطارق: ٥- ٧]، ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت (١٧) وإلى السماء كيف رفعت (١٨) وإلى الجبال كيف نصبت (١٩) وإلى الأرض كيف سطحت﴾ [الغاشية: ١٧- ٢٠]، ﴿وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون﴾ [يس: ٣٣]، ﴿تبارك الذي جعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا﴾ [الفرقان: ٦١]، ﴿الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار﴾ [آل عمران: ١٩١].

وسلك في الدعوة إلى التوحيد هذا المسلك، فاستدل على ذلك بالمألوف من تنازع ذي السلطة، وما يؤدي إليه النزاع من فساد: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض﴾ [المؤمنون: ٩١]، كما استدل على ذلك بوحدة النظام ووحدة الحق، وخضوع المخلوقات جميعًا لنظام واحد: ﴿تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليما غفورا﴾ [الإسراء: ٤٤]، وهكذا سار أسلوب القرآن على هذا المنهج في إثبات قدرته وعلمه، وهذا الأسلوب -كما ذكرنا- يساير الفطرة ويغذّيها، ويشعر كل إنسان في أعماق نفسه بالاستجابة له والإصغاء إليه، حتى الملحد بعقله، وهو منهج يوافق العامة، وهم السواد الأعظم في كل أمة وكل جيل، كما يناسب الخاصة. وهم الأقلون دائمًا.

فنظرة العامي إلى قوله تعالى: ﴿فلينظر الإنسان مم خلق (٥) خلق من ماء دافق﴾ [الطارق: ٦] تثير إيمانًا ساذجًا بعجيب القدرة، كما أن نظرة (البيولوجي) عالم الحياة إلى

منشأ الإنسان وخلقه تثير عجبه وإعجابه دائمًا وإيمانه العميق، ونظرة العامي إلى السماء وتلألؤ نجومها، وسطوع شموسها وأقمارها، تبعث عنده الإيمان بمدبّر هذا الكون وعظمته، والفلكي بمعرفته الواسعة لحركات النجوم وسيرها ونظامها وخلقها وأبعادها أقدر على معرفة العظمة، وأشد إعجابًا بخالقها ومدبّرها، وهكذا الشأن في العامي والفسيولوجي، والعامي والسيكولوجي، والعامي والفلسفي، كلهم صالح لأن يتأثر بهذا المنهج على اختلاف في استعدادهم ومداركهم، وحياة عواطفهم وحياة عقولهم[(1)].

بعد هذا التحليل العميق الذي قدمه الأستاذ أحمد أمين يستطرد مقارنًا بين طريقة القرآن الكريم والحديث وطريقة المتكلمين وشيوخهم، فيذكر أن «طريقة المتكلمين وشيوخهم تغاير هذين الأصلين، فهم آمنوا بالله وما جاء به رسوله ﷺ، ثم أرادوا أن يبرهنوا على ذلك بالأدلة العقلية المنطقية، فنقلوا الوضع من فطرة وعاطفة ومخاطب لهما بالنظر في آيات الله إلى دائرة العقل والنظر، ومن فن جميل إلى علم ومنطق، ومن قلب إلى رأس، فبدلاً من أسلوب القرآن في نحو قوله: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠] وضعوا طريقتهم في حدوث العالم، واضطر بعضهم ذلك إلى القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، وإقامة الدليل على عدم حدوثها بنفسها إلى أن يصلوا إلى إثبات الله.. وهكذا سلكوا هذا السبيل في إثبات وحدانيته وسائر صفاته تعالى، وكانت كل خطوة من هذه الخطوات تثير أسئلة وجدلاً، وتفتح موضوعات جديدة، فساروا فيها إلى نهايتها»[(2)].

النظر في آيات الله تعالى:

﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلالٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤]. وسورة [النمل: آية ٦٠] وما بعدها.

وقال تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ [ص: ٢٩].

---

(١) أحمد أمين (ضحى الإسلام جـ٣، ص ١٧ ط٣ مكتبة الأسرة بمصر ١٩٩٩م).

(٢) نفسه ص ١٩.

وقال تعالى: ﴿ ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت إن الذي أحياها لمحيي الموتى إنه على كل شيء قدير ﴾ [فصلت: ٣٩].

وقال تعالى: ﴿ ومن آياته خلق السموات والأرض وما بث فيهما من دابة وهو على جمعهم إذا يشاء قدير ﴾ [الشورى: ٢٩].

﴿ ومن آياته الجوار في البحر كالأعلام (٣٢) إن يشأ يسكن الريح فيظللن رواكد على ظهره إن في ذلك لآيات لكل صبار شكور ﴾ [الشورى: ٣٢، ٣٣].

وينظر آيات ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥ من سورة (الروم).

وكلها تبدأ بقوله تعالى: ﴿ ومن آياته ﴾ وهي على التوالي تذكر الخلق من تراب، والسكن والمودّة والرحمة بين الزوجين، وخلق السموات والأرض واختلاف الألسنة والألوان، والمنام بالليل والنهار، والبرق وإنزال الماء من السماء إلى الأرض لإحيائها بعد موتها، وقيام السماء والأرض بأمره عز وجل.

التأويل:

ومن خصائص المنهج الكلامي أيضًا: التأويل، ذلك لأن المتكلمين لم يقنعوا -كما قنع غيرهم- بالإيمان بالمتشابهات جملة من غير تفصيل، بل جرؤوا على ما لم يجرؤ عليه غيرهم، فأداهم النظر في كل مسألة إلى رأي، فإذا أداهم البحث إلى أن الإنسان مختار أولوا الآيات التي توهموا أنها تفيد الجبر، وأولوا الاستواء على العرش، وهكذا فعلوا في مسائل أخرى، فالتأويل عنصر من أهم عناصرهم، وأكبر مميز لهم عن السلف «وهذان الأمران: أعني الاعتماد في البراهين على العقليات[1] والتأويل هما اللذان

(١) ضحى الإسلام ص ١٥.

أما معنى التأويل في قوله تعالى: ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به ﴾ [آل عمران: ٧] فيرى ابن تيمية أنه يُراد به: حقيقة الشيء كالكيفية التي لا يعلمها إلا الله، كما قال مالك: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول».

ويراد به التفسير، هو كقوله: «الاستواء معلوم فإن تفسيره ومعناه معلوم».

ويراد به تحريف الكلم عن موضعه، كتأويلات الجهمية، مثل تأويل من تأول الاستواء بمعنى استولى -وهذا الذي اتفق السلف والأئمة على بطلانه وذم أصحابه.

(درء تعارض العقل والنقل) جـ٧، ص ٣٢٨ -تحقيق د. محمد رشاد سالم، ط جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٠١ هـ/ ١٩٨١ م).

يعللان ما استفاض في عصور المتكلمين من خلاف ومن أقوال لا عداد لها، ومن براهين لا حصر لها، مما لم يكن معروفًا في عهد النبي ﷺ، ولا الصدر الأول»[1]. كما خالفوا السلف أيضًا لجعلهم النظر هو أول واجبات الإيمان، بينما يستدل ابن جمرة الأندلسي على موقف السلف بقوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾ [العلق: ١-٣] لمن ذهب من العلماء إلى أن أول الواجبات الإيمان دون النظر والاستدلال شرط كمال لا شرط صحة؛ لأن قوله: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ تمت به الفائدة وحصل به الإيمان المجزي، وقوله بعد ذلك: ﴿الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ هو طلب النظر والاستدلال، وهو زيادة كمال الإيمان؛ لأن الأنبياء عليهم السلام أكمل الناس إيمانًا، ولم يفرض الله عز وجل على الناس على أيديهم إلا الإيمان المجزي، وبقي الكمال يهبه لمن يشاء من أتباعهم»[2].

لهذا لا نعجب -بعد هذا التحليل الدقيق لعناصر منهج المتكلمين- إذا عارضه السلف وعلماء السنة واستبدلوا به منهجًا آخر مصدره الشرع، مع إعمال العقل في تفسيره وفهمه وشرحه. وقد استمسك علماء السنة والحديث بمنهجهم حتى عصرنا الحاضر. فقد رأينا الإمام عبد الحميد بن باديس يذكرنا بطريقة القرآن، ناقدًا للمتكلمين والفلاسفة؛ إذ يقول (بسط القرآن عقائد الإيمان، بأدلتها العقلية القريبة القاطعة فهجرناها وقلنا تلك أدلة سمعية لا تحصل اليقين وأخذنا في الطرائق الكلامية المعقدة وإشكالاتها المتعددة واصطلاحاتها المجدثة مما يصعب أمره على الطلبة فضلاً عن العامة.. وبيّن القرآن مكارم الأخلاق وما يحصل به الفلاح بتزكية النفس، فهجرناها ووضعنا اصطلاحات من النسك الأعجمي والتخيّل الفلسفي ما أبعدها غاية البعد عن روح الإسلام! ثم بيّن سبيل النجاة قائلاً (لا نجاة لنا من هذا التيه الذي نحن فيه والعذاب المنوّع الذي نذوقه ونقاسيه إلا بالرجوع إلى القرآن»[3].

---

(١) نفسه.

(٢) ص ١٣، جـ١ بهجة النفوس وتحليلها بمعرفة ما لها وما عليها -شرح مختصر صحيح البخاري المسمى (جمع النهاية في بدء الخير والنهاية) لأبي محمد عبد الله بن أبي جمرة الأندلسي المتوفى ٦٩٩ هـ، ط دار الجميل بيروت، دون تاريخ.

(٣) تفسير الإمام عبد الحميد بن باديس جـ١، ص ٤١٠، وينظر كتاب الدكتور محمود قاسم بعنوان الإمام عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي لثورة الجزائر، ط دار المعارف بمصر.

ميزة منهج علماء الحديث والسنة هو اتباع منهج الصحابة في معرفة العقائد تأسيًا برسول الله ﷺ:

يرى علماء الحديث والسنة أن أفضل منهج لمعرفة العقائد الإسلامية هو استقراء حياة المسلمين الأوائل من -الصحابة والتابعين- لأنهم يعبرون عن النماذج في الفهم والسلوك، ولا يقصدون الرجوع تاريخيًا إلى عصورهم للاقتداء بهم في طرق المعيشة التي كانوا عليها، بل يقصدون استحضار العقائد والقيم والمبادئ التي خلقت أشخاصهم خلقًا جديدًا، «قال حذيفة بن اليمان -رضي الله عنه- لرستم قائد الفرس عندما سأله: ما جاء بك؟ فأجاب: إن الله عز وجل منّ علينا بدينه، وأرانا آياته حتى عرفناه وكنا له منكرين»[1].

وعرفوا رسالتهم ففتحوا العالم حينذاك، وانتشروا في الأرض شرقًا وغربًا رافعين لواء التوحيد، فدانت لهم شعوب وبلدان كانت تابعة للروم والفرس -أي الدولتين الكبريين في ذلك العصر- ولم يسعوا للغزو والاستعباد، ولكن لإخراج الناس من عبودية غير الله عز وجل، إلى عبادته وحده، وتحقيق العدل الذي أقيمت به السماوات والأرض، ولا عجب فقد رباهم الرسول ﷺ، وكان كل صحابي كأنه أمة.

يُروى أنه لما أبطأ على عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- فتح مصر، كتب إلى (عمرو بن العاص) -رضي الله عنه-: «أما بعد فقد عجبت لإبطائكم عن فتح مصر تقاتلونهم منذ سنين وما ذاك إلا لما أحدثتم وأحببتم من الدنيا ما أحب عدوكم، وإن الله تعالى لا ينصر قومًا إلا بصدق نياتهم، وقد كنت وجهت إليك أربعة نفر وأعلمتك أن الرجل منهم مقام ألف رجل على ما أعرف إلا أن يكون غيَّرهم ما غيَّر غيرهم»[2].

والدارس لشخصيات الصحابة -رضي الله عنهم- يلاحظ صفة التكامل والوحدة في الشخصية -أعني العقيدية والاجتماعية والأخلاقية، إذ جمع بينهم وحدة المصدر التعليمي، ووحدة الأسوة في شخصية الرسول ﷺ، وكان يلفت أنظار أعدائهم انتصاراتهم المذهلة بالقياس إلى قلة عددهم وعددهم.

---

(١) حياة الصحابة جـ ٣، ص ٦٩٨، محمد يوسف الكاندهلوي (١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م) تقديم الشيخ ابن الحسن الندوي، دار المعارف.

(٢) نفسه ص ٦٩١.

وكان هرقل ملك الروم مذهولاً بسبب هزيمة الروم، وأخذ يسأل متعجبًا: «ويلكم، أخبروني عن هؤلاء القوم الذين يقاتلونكم أليسوا بشرًا مثلكم؟ قالوا: بلى، قال: فأنتم أكثر أم هم؟ قالوا: بل نحن أكثر منهم أضعافًا في كل موطن، قال: فما بالكم تنهزمون؟ قال شيخ من عظمائهم: من أجل أنهم يقومون الليل ويصومون النهار ويوفون بالعهد ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويتناصفون بينهم، ومن أجل أنا نشرب الخمر ونزني ونركب الحرام وننقض العهد ونغضب ونظلم ونأمر بالسخط وننهي عما يرضي الله ونفسد في الأرض، فقال: أنت صدقتني»[(١)].

كذلك فإنّ الدارس لحياة الصحابة -رضي الله عنهم- يقف على ظاهرة أخرى لها صلة وثيقة بموضوع دراستنا- أي الحرص الشديد على طلب العلم والتعلم، فلم تشغلهم أسمى الغايات -وهو الجهاد- عن طلب العلم والحرص على متابعة كل جديد تعلمه أصحابهم الذين هم يشاركونهم في المعارك، «فعن أبي سعيد الخدري -رضي الله عنه- قال: كنا نغزو وندع الرجل والرجلين لحديث رسول الله ﷺ، فنجيء من غزواتنا فيحدثونا بما حدث به رسول الله ﷺ فنحدث به نقول: قال رسول الله ﷺ»[(٢)].

إن الميزة الكبرى التي تميزهم عن غيرهم في قضايا العقائد ومسائل أصول الدين أن الصحبة للرسول ﷺ مكنتهم من التعلم منه عليه الصلاة والسلام مباشرة، فقد شاهدوه وتبعوا أعماله في دائرة الحياة الأسرية والاجتماعية والعسكرية والدولية، وأحبوه ﷺ لشمائله أكثر من حبهم لأنفسهم فسهل عليهم الاقتداء به، فقد أخرج ابن سعد عن ابن شماسة المهري قال: حضرنا عمرو بن العاص -رضي الله عنه- وهو في سياق الموت فحول وجهه إلى الحائط يبكي طويلاً وابنه يقول له: ما يبكيك؟ أما بشرك رسول الله ﷺ

(١) نفسه ص ١٩١.

من آراء ابن تيمية في نظرية المعرفة ودرء تعارض العقل والنقل جـ٧، ص ٣٢٥، وقد تنازع الناس في السمع والبصر وأيهما أكمل؟ فذهبت طائفة منهم ابن قتيبة إلى أن السمع أكمل لعموم ما يُعلم به وشموله. وذهب الجمهور إلى أن البصر أكمل، فليس المخبر كالمعاين. والتحقيق في هذا الباب أن العيان أتم وأكمل، والسماع أعم وأشمل.

(٢) وينظر أبواب: الجمع بين الكسب والعلم -تعلم الدين قبل الكسب- تعلم الرجل لأهله- تعليم الرجل لسان الأعداء وغيره للضرورة الدينية- وترك الإمام رجلاً من أصحابه للتعليم- إرسال الصحابة إلى البلدان للتعلم- الرحلة في طلب العلم.

ويتبين منها كلها الحرص الشديد على طلب العلوم بأنواعها، فكيف بهم عند طلب علم العقائد وأصول دينهم: «لا شك أنهم كانوا أشد حرصًا عليها.

بكذا؟ أما بشرك بكذا؟ قال: وهو في ذلك يبكي ووجهه إلى الحائط، قال: ثم أقبل بوجهه إلينا فقال: إن أفضل مما تعد علي شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ولكني قد كنت على أطباق ثلاث: قد رأيتني ما من الناس من أحد أبغض إلي من رسول الله ﷺ ولا أحب إلي من أن أستمكن منه فأقتله، فلو مت على تلك الطبقة لكنت من أهل النار، ثم جعل الله الإسلام في قلبي فأتيت رسول الله ﷺ لأبايعه فقلت: أردت أن أشترط، فقال: تشترط ماذا؟ فقلت: أن يغفر لي، فقال ﷺ: أما علمت يا عمرو أن الإسلام يهدم ما كان قبله، وأن الهجرة تهدم ما كان قبلها، وأن الحجّ يهدم ما كان قبله، فقد رأيتني ما من الناس أحد أحب إليّ من رسول الله ﷺ ولا أجل في عيني منه، ولو سئلت أن أنعته ما أطقت لأني لم أكن أطيق أن أملأ عيني إجلالاً له، فلو مت على تلك الطبقة رجوت أن أكون من أهل الجنة، ثم ولينا أشياء بعد، فلست أدري ما أنا فيها أو ما حالي فيها، فإذا أنا مت فلا تصحبني نائحة ولا نار، فإذا دفنتموني فشنوا عليّ التراب، فإذا فرغتم من قبري فامكثوا عند قبري قدر ما ينحر جزور ويقسم لحمها! فإني أستأنس بكم حتى أعلم ماذا أراجع به رسل ربي «أخرجه مسلم بسند ابن سعد بسياقه نحوه»[1].

لا عجب إذن أن يتبوأ الصحابة -رضي الله عنهم- القمة في التأسي برسول الله ﷺ عقائد وسلوكاً، وأن يعضوا بالنواجذ على الكتاب والسنة لضمان استمرارية الرسالة التي نيطت بهم بعده ﷺ للمحافظة على العهد الأول، فلم يفرطوا في شيء من عقائد الإسلام وشرائعه، فقد تصدى أبو بكر الصديق -رضي الله عنه- لأهل الردة بقوة، فمن أقواله: «والله لا أبرح أقوم بأمر الله وأجاهد في سبيل الله حتى ينجز الله لنا -ويفي لنا عهده فيقتل من قتل منا شهيداً في الجنة ويبقى من بقي منا خليفة الله في أرضه ووارث عباده الحق، فإن الله تعالى قال، وليس لقوله خلف: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [النور الآية: ٥٥]»[2].

إن هذه المواقف -وغيرها مما تضيق هذه الدراسة عن استيعابه- خير دليل على تمكن الإيمان من القلوب، والمعرفة الصحيحة لعقائد الإسلام التي تلقاها الصحابة من الرسول ﷺ الذي علمهم كل شيء، وأولها -بداهةً- مسائل أصول الدين.

---

(١) حياة الصحابة جـ٣، ص ٥٢- ٥٣.

(٢) نفسه ص ٦٠.

- فمنها: عن عائشة -رضي الله عنها- أن رسول الله ﷺ بعث رجلاً على سرية فكان يقرأ لأصحابه في صلواتهم فيختم (بقل هو الله أحد) فلما رجعوا ذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: سلوه لأي شيء يصنع هذا! فسألوه فقال: لأنها صفه الرحمن فأنا أحب أن أقرأها، فقال رسول الله ﷺ: أخبروه أن الله عز وجل يحبه، (أخرجه الشيخان)[1].

- وأخرج أحمد عن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: قلنا: يا رسول الله إذا رأيناك رقت قلوبنا وكنا من أهل الآخرة، فإذا فارقناك أعجبتنا الدنيا وشممنا النساء والأولاد، قال ﷺ: لو أنكم تكونون كل حال على الحال التي أنتم عليها عندي لصافحتكم الملائكة ولزارتكم في بيوتكم، إلى آخر الحديث (روى الترمذي وابن ماجة بعضه)[2].

● **وعن عائشة -رضي الله عنها- أنها قالت:**

تبارك الذي أوعى سمعه كل شيء إني لأسمع خولة بنت ثعلبة -رضي الله عنها- ويخفى علي بعضه وهي تشتكي زوجها إلى رسول الله ﷺ وهي تقول: يا رسول الله، أكل مالي وأفنى شبابي ونثرت له بطني، حتى إذا كبرت سني وانقطع ولدي ظاهر مني، اللهم إني أشكو إليك! قالت: فما برحت حتى نزل جبريل عليه السلام بهذه الآية: ﴿**قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا**﴾ [المجادلة: ١][3].

وأخرج البيهقي عن أنس بن مالك -رضي الله عنه- أن نبي الله ﷺ سئل كيف يحشر الكافر على وجهه يوم القيامة؟ قال ﷺ: الذي أمشاه على رجليه في الدنيا قادر على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة»[4].

---

(١) نفسه ص ٢٢.

(٢) نفسه ص ٩٣.

(٣) نفسه ص ٢٧- ٢٨.

(٤) نفسه ص ٢٣.

- وأخرج الإمام أحمد عن الوليد بن عبادة قال: دخلت على عبادة -رضي الله عنه- وهو مريض أتخايل فيه الموت فقلت: يا أبتاه! أوصني واجتهد لي، فقال: أجلسوني فلما أجلسوه قال: يا بني إنك لم تطعم الإيمان ولم تبلغ حق حقيقة العلم بالله حتى تؤمن بالقدر خيره وشره، قلت: يا أبتاه! وكيف لي أن أعلم ما خير القدر وشره؟ قال: تعلم أن ما أخطأك لم يكن ليصيبك وما أصابك لم يكن ليخطئك، يا بني سمعت رسول الله ﷺ: إن أول ما خلق الله القلم ثم قال له: اكتب، فجرى في تلك الساعة بما هو كائن إلى يوم القيامة، يا بني، إن مت ولست على ذلك دخلت النار. (أخرجه الترمذي وقال: حسن صحيح غريب)[1].

إلى غير ذلك من وقائع تصور لنا كيف حقق الصحابة -رضي الله عنهم- بسلوكهم ما اعتقدوه إيمانًا، فمع صدق الإيمان كادوا يعاينون مشاهد الآخرة وهم في الدنيا، وقد مضى بنا حديث أبي هريرة عن وصف أنفسهم عندما يكونون عند رسول الله ﷺ فترق قلوبهم فيصبحون من أهل الآخرة.

- وكان البعض يترقب علامات الساعة الكبرى التي علم بها من رسول الله ﷺ، فقد أخرج ابن جرير عن عبد الله بن أبي مليكة قال: غدوت على ابن عباس -رضي الله عنهما- ذات يوم فقال: ما نمت الليلة حتى أصبحت، قلت: لم؟ قال: طلع الكوكب ذو الذنب فخشيت أن يكون الدخان قد طرق فما نمت حتى أصبحت؛ وفي رواية الحاكم: فخشيت أن يكون الدجال قد طرق»[2].

- أما الروايات الدالة على تمثل الحياة البرزخية بعد الموت فهي أكثر من أن تحصى، نختار منها ما رواه أبو نعيم عن الضحاك بن عبد الرحمن قال: دعا أبو موسى الأشعري -رضي الله عنه- فتيانه حين حضرته الوفاة فقال: اذهبوا واحفروا وأوسعوا وأعمقوا على قبري حتى تكون كل زاوية منه أربعين ذراعًا ثم ليفتحن لي باب إلى الجنة فلأنظرن إلى أزواجي ومنازلي وما أعد لي تعالى لي من الكرامة، ثم لأكونن

---

(١) نفسه ص ٣٠.

(٢) نفسه ص ٣٤- ٣٥ قال تعالى: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا﴾ [الإسراء: ٩٧].

أهدى إلى منزلي مني اليوم إلى بيتي، ثم ليصيبني من ريحها وروحها حتى أبعث، ولئن كانت الأخرى -ونعوذ بالله منها- ليضيقن علي قبري حتى يكون في أضيق من القناة في الزج، ثم ليفتحن لي باب من أبواب جهنم فأنظرن إلى سلاسلي وأغلالي وقرنائي، ثم لأكونن إلى مقعدي من جهنم أهدى مني اليوم إلى بيتي ثم ليصيبني من سمومها وحميمها حتى أبعث»[1].

ولنعد بعد لشرح موقف الصحابة من العقائد بالمقارنة بمن تلاهم من القرون، فنقول: إذا كانت الأجيال التي تلتهم قد تلقت العقائد بالتعلم سماعًا أو قراءة ودراسة ونقلاً، فإن الصحابة -رضي الله عنهم- تميزوا بتعلم العقائد من الرسول ﷺ مباشرة - لا بالصيغة النظرية المجردة- كما نجدها مدونةً بكتب علم الكلام -بل إنهم من فرط استيعابهم لها عايشوها وتفاعلوا معها في حياتهم وواقعهم، وكفى بهذا دليلاً على عمق فهمهم لها وتدبرهم لأبعادها: فكيف يظن أحد مع هذا السجل الحافل الذي لم نقل عنه إلا النزر اليسير- أنهم كانوا مشغولين بالجهاد، فلم ينظروا ولم يتدبروا قضايا العقائد ومسائل أصول الدين كما يتوهم بعض المتكلمين؟!

والحق أنّهم وضعوا قواعد المنهج السليم في بحث أصول الدين، ثم سلك سبيلهم التابعون والأئمة؛ إذ -كما قال ابن تيمية- (لم يكن منهم يعارض النصوص بمعقوله، ولا يؤسس دينًا غير ما جاء به الرسول ﷺ، وإذا أراد معرفة شيء من الدين، والكلام فيه، نظر فيما قاله الله عز وجل والرسول ﷺ، فمنه يتعلم، وبه يتكلم، وفيه ينظر ويتفكّر، وبه يستدل. . فهذا أصل السنة)[2].

●●●

---

(١) نفسه ص ٣٨.

(٢) ابن تيمية (الفرقان بين الحق والباطل) ص ٤٧.

المبحث الثاني

منهج البحث في مجال مقارنة الأديان

من أوليات البحث العلمي أن يتسلح الباحث بالمعرفة الشاملة والدقيقة للموضوع الذي يُقدم على بحثه، والسلفيون حريصون على الاستمساك بالإسلام والعض على كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ بالنواجذ، وهم على اقتناع بالأدلة العقلية الشرعية بأن الإسلام له ذاتيته الخاصة التي تميزه عن سائر الأديان، وهم متسلحون بالبراهين المثبتة لفوزه بأعلى الدرجات إذا وازناه مع غيره من الأديان وفق منهج مقارنة الأديان، وهذه البراهين من مفاخر السلفية التي جذبت إليها الآلاف، وكانت سببًا في دخول بعض الغربيين في الإسلام.

وعندما يفتقد الباحث التصور الصحيح للإسلام ومعرفة حقيقة المنهج السلفي الذي يحافظ على تطبيقه، يقع في تجاوزات تجعله يخلط بينه وبين تاريخ غيره من الأديان.

لذلك لاحظنا -على سبيل المثال- تكرار الحديث عما يسمى (بالمؤسسة الدينية)، و(السلطة الدينية)؛ مما ينافي الحقائق التاريخية فليس في الإسلام مؤسسات دينية بكيانها المعروف في تاريخ المسيحية (المجامع الكنسية).

كذلك فإن تتبع مصطلحات السلفية والأصولية والعلمانية أثناء عرض التاريخ الديني للعوالم الإسلامي والمسيحي واليهودي[1] يغفل حقيقة ما يتميز به الإسلام من سمات وبراهين خاصة لا يشاركه فيها أي دين آخر.

وفي إحدى المقالات يصور الكاتب ما تخيله من استبداد أصحاب السلطة الدينية

---

(١) مقال بعنوان (سلفية فأصولية فعلمانية) وينتهي بتقرير أن المؤسسة الدينية أيًا كانت ملتها تمر بمراحل ثلاث وهي السلفية فالأصولية فالعلمانية! ص ٣٤، بقلم د. مراد وهبة، (مجلة الديمقراطية) ملف العدد ٣٨ بعنوان (السلفية في العالم العربي.. محاربة الحداثة) ٢٠١٠م.

فيقول: استبد داخل المؤسسة الدينية على مرار التاريخ الإسلامي أصحاب السلطة الدينية، والتي أخذت تستفحل وتتوغل نتيجة إلغاء العقل وسطوة أصحاب سلطة الدين في هذه المجتمعات، وترعرع السلطة الدينية، هذا أخذ أشكالاً مختلفة سواء داخل المؤسسة الدينية أو خارجها» ص ٩٦.

ويتكرر الحديث عن المؤسسة الدينية والقول بأنه: «أيًا كانت ملتها تمر بمراحل ثلاث وهي: السلفية فالأصولية فالعلمانية، وهذا هو المرور الصحي، أما المرور المريض فهو الذي يقف عند السلفية من غير مجاوزة إلى العلمانية» ص ٣٤.

وكان محور المقال يدور حول علاقة مصطلحات السلفية والأصولية والعلمانية بالدين، وأخذ كاتب المقال يتتبعها في العالم الإسلامي ثم المسيحي ثم اليهودي دون الالتفات إلى الخصائص المتفردة التي يتميز بها الإسلام، ويخضع تاريخه لما خضع له تاريخ العالمين المسيحي واليهودي.

وهكذا لاحظنا الخلط والمزج بين الإسلام وغيره من الأديان كما طفحت بعض البحوث بآراء سقيمة وانحرافات في إصدار الأحكام بسبب افتقاد معرفة خصائص الإسلام وبراهينه التي ترفعه إلى المكانة الساطعة ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ [التوبة: ٣٣].

ولكي نحسم النزاع في هذه القضية، سنعرض باختصار لمعالم التميز التي يتصف بها الإسلام:

جاء بكتاب «المفردات في غريب القرآن» للراغب الأصفهاني عند تفسير قوله تعالى: ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ [التوبة: ٣٣] قوله: يصح أن يكون من البروز وأن يكون من المعاونة والغلبة أي: ليغلبه على الدين كله[1].

وفسر الشيخ عبد الجليل عيسى الظهور في الآية الكريمة بأن: يعليه بقوة البرهان، وسلامة التعاليم[2].

---

(١) المفردات ج٢ ص ٤١٤ مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، الرياض ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

(٢) المصحف الميسر، الشيخ عبد الجليل عيسى، دار الشروق سنة ١٣٩١ هـ ط ٥.

معالم التميز التي يتصف بها الإسلام:

أولاً: التوثيق العلمي للمصادر:

ظهرت في القرن التاسع عشر بأوربا ثورة ثقافية سميت بظهور فن النقد الأعلى «Higher Cristisism»، والأثر المباشر لهذا الفن كان بمثابة اعتراف بالقرآن دون كتب الملل الأخرى ككتاب ثابت تاريخياً[(١)].

إن كل من يتتبع خطوات وإجراءات حفظ القرآن حفظًا في الصدور وكتابةً وتدوينًا يستطيع أن يستوثق بشكل كامل أنه لا توجد ثغرة ينفذ منها أي طاعن.

يقول مايكل هارت: والقرآن الكريم نزل على الرسول ﷺ كاملاً، سُجلت آياته وهو ما يزال حيًا، وكان تسجيلاً في منتهى الدقة، فلم يتغير منه حرف واحد، وليس في المسيحية شيء مثل ذلك، فلا يوجد كتاب واحد مُحكم دقيق لتعاليم المسيحية يشبه القرآن الكريم[(٢)].

ومن هنا فلا سبيل أيضًا إلى تشبيهه -كما يقرر الدكتور حسن ظاظا العالم المتخصص في دراسة اليهودية- من قريب أو بعيد بالنصوص المقدسة التي بين أيدي اليهود، فالعهد القديم استغرق أجيالاً من الأنبياء المتعاقبين على طيلة ألف سنة تقريبًا، كذلك المشنا والتلمود استغرقتا ألفي سنة وهي فترة لا يمكن تصويرها مجتمعين متشابهين، أحدهما يلي طرفها الأول والثاني على طرفها الأخير[(٣)].

ولا تسلم الأناجيل أيضًا من المطاعن باستعمال منهج النقد العلمي من حيث اتصال السند والتوثيق، فإن الإنجيل الأول المنسوب إلى «متى» كُتب أولاً باللغة «الآرامية»؛

---

(١) واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام، وحيد الدين خان، ص ٢٥٧ ترجمة د. سمير عبد الحميد، دار الصحوة بالقاهرة ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٤ م.

(٢) (الخالدون مائة، أعظمهم محمد ﷺ) ترجمة: أنيس منصور ص ١٧، المكتب المصري الحديث بالقاهرة سنة ١٩٨٤ م.

(٣) الفكر الديني اليهودي، أطواره ومذاهبه ص ١٣، د. حسن ظاظا، دار القلم، دمشق دار العلوم والثقافة، بيروت ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٧ م.

ولكن ليس لدى النصارى منه إلا الترجمة اليونانية بلا معرفة للمترجم وبلا سند كامل متصل: «وإنما يأخذون بالظن فيقولون: لعله فلان أو فلان ويتمسكون بقرائن لا تجزئ، مثل اتفاق هذه الكتب في بعض مضامينها وشهادة بعض تابعي الحواريين بوجود بعضها في القرن الأول والثاني، ثم اشتهارها في أواخر القرن الثاني وابتداء القرن الثالث، وهم يعتذرون عن ذلك بأنها كتبت في ظلال السرية؛ بسبب الاضطهادات التي حلت بأسلافهم»(١).

أما «لوقا ومرقس» فلم يريا المسيح -عليه السلام- أصلاً، أما «متى ويوحنا» فمختلف في رؤيتهما له، والمحققون يرجحون عدم الرؤية(٢).

وقد اتفق كُتاب المسائل النصرانية بدائرة المعارف الفرنسية على أن التحقيق العلمي والتاريخي يؤكد أن هذه الأناجيل كتبها أشخاص غير الحواريين والتابعين الذين نسبت إليهم(٣).

ثانيًا: خلوّ الإسلام من الكهنوت:

يرجع ظهور الكهنة تاريخيًا إلى مرحلة ظهور الأنبياء عند اليهود، فقد اشترك الكهنة مع الأنبياء حينئذ بادعاء الوحي وتقديم النصائح.

ولكن الفرق بينهما هو بُعد الأنبياء عن المعابد، وانقطاع صلاتهم بالهيكل أو القرابين، ويتضح التمييز بأن الكهانة وظيفة تعارض النبوة في كثير من الأوقات(٤)، كما كان النزاع بينهما قائمًا دائمًا، حيث كان الكهنة يحقدون على الأنبياء؛ لتدخلهم في الشئون الدينية محاولين الانفراد بهذا المنصب (وليس الخلاف الذي حدث بين عيسى -عليه السلام- وكهنة الهيكل إلا حلقة من حلقات مماثلة بين الأنبياء والكهنة)(٥).

---

(١) الكتب المقدسة في ميزان التوثيق، عبد الوهاب طويلة ص ١٣٢/ ١٣٣، ط دار السلام بالقاهرة، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

(٢) نفسه ص (١٣٤).

(٣) نفسه ص١٣٥.

(٤) أبو الأنبياء عليه السلام للعقاد، كتاب اليوم ١٩٥٣م.

(٥) اليهودية د. أحمد شلبي ص ٢٠٢ مكتبة النهضة ١٩٨٨م.

وينتسب الكهنة إلى أبناء ليفي -أحد أبناء يعقوب عليه السلام- ولا يصلون إلى الكهنوتية إلا بعد تدريبات ومعرفة الطقوس والأسرار الدينية لإثبات الاستحقاق لهذا المنصب، ومن طريقتهم تقدم القرابين كما تقدم لهم العشور من نتاج الضأن، وأصبحت ثروتهم مقدسة وشخصيتهم الوسيلة إلى الله، فصاروا أقوى من الملوك في كثير من الأحوال[1].

هذا، وقد كان المجتمع الكهنوتي الذي يدير شئون اليهود الواسطة بين الناس وبين الله، فلا تقبل التوبة ولا القرابين إلا إذا باركها الكاهن، وقد جاء عيسى -عليه السلام- للقضاء على نفوذهم؛ ولكن للأسف أصبح القساوسة بعده يمثلون نفس الدور الذي مثله كهنة اليهود من قبل.

وجاء الإسلام ليبطل ذلك كله، واستقرت في العقيدة الإسلامية حقيقة النبوة الصادقة، حيث أورد القرآن الكريم قصص الأنبياء والرسل وصفاتهم وأخلاقهم ورسالاتهم، وتحققت في شخصية الرسول ﷺ صفات النبي الخاتم.

وبحسب اصطلاح أحد الدارسين لعلم مقارنة الأديان، يرى أنه «في الإسلام كل إنسان هو كاهن نفسه، بمجرد أن يكون مسلمًا، هو الإمام والخليفة في عائلته، وهذا انعكاس للجماعة الإسلامية كلها»[2].

ثالثًا: المنهج الاستدلالي للإسلام مستمد من مصادره:

بناءً على الدراسة المستوعَبة للأدلة بالكتاب والسنة يستخلص ابن تيمية أن القرآن اشتمل على أصول الدين وعلى البراهين والآيات والأدلة اليقينية، والرسول ﷺ أنزل عليه الكتاب والحكمة، والحكمة كما فسرها غير واحد من السلف: هي السنة، أو هي معرفة الدين والعمل به؛ لذلك فإن الكتاب والسنة وافيان بجميع أمور الدين[3].

---

(١) السابق ص ٢٠٣ باختصار.

(٢) الإيمان والإسلام والإحسان في مقارنة الأديان، فرتجوف شيئون ص ٧٢ ترجمة نهاد خياطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٦ م.

(٣) مجموعة فتاوى ابن تيمية ج ١٩، ص ١٦٩ وما بعدها باختصار.

ويعتمد ابن تيمية في استنتاجاته على آيات من الكتاب؛ لأن الله تعالى علم الإنسان البيان، كما قال تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ (١) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (٢) خَلَقَ الإِنسَانَ (٣) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرحمن: ١-٤] وقال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]. وقال: ﴿عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ٥]، والبيان: بيان القلب واللسان، كما أن الصمم والبكم في القلب واللسان، كما قال تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٧١].

والميزان التي أنزلها الله مع كتابه ميزان عادلة تتضمن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فتسوي بين المتماثلين وتفرق بين المختلفين، بما جعله الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف.

ولذلك يوصف هذا المنهج بأنه شرعي عقلي باعتبار أن الدليل الشرعي مستمد من الشرع، وأنه متفق مع العقل أيضًا، هذا فضلاً عن الصفة الجامعة للشريعة لمصالح الدنيا والآخرة، فهي جامعة لكل ولاية وعمل فيه صلاح الدين والدنيا، والشريعة إنما هي: (كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وما كان عليه سلف الأمة في العقائد والأحوال والعبادات والأعمال والقياسات والأحكام والولايات والعطيات)(١)، وظلت هذه القاعدة المنهجية ثابتة لم يمسها تقلب الأزمان أو تعاقب العصور حتى عصرنا هذا، فقد قام في العصر الحديث موريس بوكاي «الطبيب النفسي» بدراسة مضامين الآيات القرآنية المتصلة بظواهر كونية، كخلق السموات والأرض، أو خلق الإنسان وأطوار حياته، منذ كونه جنينًا في بطن أمه، أو ممالك النبات والحيوان والطيور والحشرات أو الأرض بجبالها ووديانها وأنهارها ومحيطاتها وبحارها، واستخلص بوكاي من دراسته توافق القرآن مع معطيات العلم الحديث، مستبعدًا تمامًا اتصالها بمعلومات عصر التنزيل، ومؤكدًا بالأدلة أنها تتضمن ما عرفه العلماء المتخصصون -كل في مجاله- في العصر الحديث، وبذلك أصبح الاستدلال بالقرآن الكريم نفسه من أنسب الطرق -بل أفضلها- للنفاذ إلى عقول أهل العصر الحاضر الذي احتل فيه العلم ومنجزاته النصيب الوافر في حياة الإنسان.

---

(١) السابق ص ٣٠٨.

يقول بوكاي: (إن أول ما يثير الدهشة في روح من يواجه مثل هذا النص لأول مرة هو ثراء الموضوعات المعالجة، فهناك الخلق وعلم الفلك وعرض لبعض الموضوعات الخاصة بالأرض، وعالم الحيوان وعالم النبات والتناسل الإنساني، وعلى حين نجد في التوراة أخطاء علمية ضخمة لا نكتشف في القرآن أي خطأ، وقد دفعني ذلك لأن أتساءل: لو كان كاتب القرآن إنسانًا كيف استطاع في القرن السابع الميلادي من العصر المسيحي أن يكتب ما اتضح أنه يتفق اليوم مع المعارف العلمية الحديثة[1]؟ أما الدارس لتاريخ النصرانية العقائدية فسيقف على منهج مخالف تمامًا، إذ اعتمد رجال الكنيسة على الفلسفة اليونانية لشرح العقائد النصرانية؛ ففي كتاب «سقراط إلى سارتر» يقول المؤلفان: [فالكتب المقدسة أصبحت تؤيدها تعاليم أرسطو «ذلك المسيحي الميتافيزيقي الذي لم يسمع بالمسيحية قط»]، ويقصدان بذلك أن المسيحيين -وفي مقدمتهم القديس توما الأكويني- ألبسوه ثوب العقيدة، أو أنهم غلفوا العقيدة النصرانية بفلسفته، وهذا بالضبط ما عنياه بقولهما في الفقرة التالية من الكتاب نفسه: (لقد جيء بفلسفة أرسطو من العالم الوثني إلى العالم المسيحي لتثبيت العقيدة الأساسية للفقه الكاثوليكي... إن الأقنوم الثاني «الكلمة» قد تجسد في المسيح، فالصورة عند أرسطو هي ألوهية المسيح، والمادة عند أرسطو هي «لحمه» ويؤكد وجود الله «تعالى» لا عن طريق الإيمان القلبي بل عن طريق العقل... إنه الفيلسوف القديس يذود عن الدين بقوة البراهين الفلسفية)[2].

كذلك يذكر بارتولد أن مبشري النصارى اضطروا إلى استخدام الأدلة الفلسفية في نزاعهم مع الفلسفة الوثنية والفلسفة الغنوستية (فظهرت مذاهب دينية فلسفية متنوعة كان أعظمها في الإسكندرية وأنطاكية، فأما الذي في أنطاكية فيعتمد على أرسطو وأما الذي في الإسكندرية فيعتمد على أفلاطون)[3].

---

(١) القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، موريس بوكاي، دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٩ م.

(٢) من سقراط إلى سارتر، هنري توماس ص ١٠٠، ١٠٤، ١٠٧ ترجمة عثمان نويه، الأنجلو المصرية ١٩٧٠ م.

(٣) تاريخ الحضارة الإسلامية، ف. بارتولد ص ٤٧، ترجمة حمزة طاهر، دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٣ م.

رابعًا: المسلمون دينهم واحد:

ويعنى بذلك اتفاقهم على معرفة أصوله وأركانه وفرض العمل بها، وربما لا يعرف المسلمون هذه الميزة في دينهم إلا إذا قارنوا بين تصورهم لدينهم وتعريفهم له مع اختلاف مذاهبهم الفقهية وبين عقائد النصارى، فقد ظلت الحضارة الغربية محصورة وراء قضبان المفاهيم الدينية التي عرفتها منذ اليونان وهي:

١- دين اليونان والرومان.

٢- النصرانية.

٣- دين الإصلاح، وهو وصف لما أدخله لوثر على النصرانية.

٤- الدين الطبيعي، من اختراع أوجست كونت[1]، وسُمي أيضًا بمذهب الألوهية الطبيعية، أي إقامة عقيدة على الأساس الطبيعي بالاستغناء عن الوحي والتعاليم المنزلة.

وقد انعكست آثار هذا الخليط على التصورات والمفاهيم للدين؛ مما يجعله مجموعة من الأفكار والنظريات تتزاحم فيه الموروثات من المجتمعات الوثنية اليونانية، وزادها غموضًا اختلاف النصارى في تصورهم للألوهية، والقصور في تعريف النبوة وتقديرها حق قدرها، ثم الانشقاق عن الكنيسة الكاثوليكية بواسطة مارتن لوثر وكالفن وتعدد الأناجيل.

ولا نعثر على تلك العقبات في طريقنا للبحث في الإسلام؛ إذ لو أزاح الباحث عن نفسه عقبات العقائد الموروثة، ونحى عنها التعصب الديني وتحرر للبحث عن الحقيقة بإخلاص فسيسهل عليه الوقوف عليها من أكثر الطرق؛ لأنه بالرغم من تنوع طرق المسلمين ومذاهبهم -كما يذكر ابن تيمية- إلا أن دينهم واحد، كل منهم يعتقد ما يعتقده الآخر، ويعبده بالدين الذي يعبده، ويسوغ أحدهما للآخر أن يعمل بما تنازع فيه

(١) الإسلام تشكيل جديد للحضارة، الأميني ص ٣١، ٣٤، ترجمة د. مقتدى حسن ياسين، مراجعة د. عبد الحليم عويس دار العلوم بالرياض ١٤٠٢ هـ/ ١٩٨٢ م.

من الفروع . . . وتلخيص الأمر في هذا المقام إنما هو تفضيل قول وعمل على قول وعمل ، فالأقوال والأعمال المختلفة لا بد فيها من تفضيل بعضها على بعض عند جمهور الأمة[1] .

ونأتي بشهادة نصر بن يحيى «المهتدي للإسلام ، وكان قسيسًا» ؛ إذ تحقق بنفسه أن اختلاف المسلمين يقتصر على فروع الدين ، بعد اتفاق جماعتهم على إلههم ومعبودهم وأنه عز وجل واحد لا شريك له ولا ولد له ، خالق الخلق كلهم ، ثم اتفاقهم على نبيهم محمد ﷺ وعلى القرآن المجيد ، وأنه كتاب الله المنزل على نبيه ﷺ ، لا يختلفون في ذلك : «فإذا صح اتفاقهم على هذه الأصول كان ما سواها سهلاً لا يقع معه كفر ولا يبطل به دين ، وإنما البلاء العظيم الاختلاف في المعبود»[2] .

خامسًا: ازدهار العقيدة الإسلامية في ضوء الاكتشافات العلمية:

أحدث المذهب المادي -بسبب سلطان النظام الماركسي -بعض البلبلة الفكرية في نظرية المعرفة ، إذ افترض أن المادة الظاهرة أمامنا هي الحقيقة النهائية أو الوحيدة ، ولكن سرعان ما أسفرت البحوث العلمية عن تهافت هذا الفرض أمام عدة براهين ، نكتفي منها باثنين :

١- تطور الوسائل العلمية في البحث ، واستخدام المخترعات الحديثة التي ضاعفت قدرات الأسماع والأبصار -كاللاسلكي والتلسكوب والمجهر -فتضاعفت الموجودات ما كان يعرفها الإنسان بإدراكاته الحسية الفطرية وحدها ، وفي هذا المجال يقول د . أحمد زويل : (يقسم علماء الكيمياء والفيزياء الكائنات إلى كائنات مرئية وكائنات غير مرئية ؛ الكائنات المرئية هي التي يمكن رؤيتها رغم اعتراف العلم بوجود حياة في هذه الكائنات لوجود أثر تدل عليه ، فهي تتحرك وتتناسل وتموت . . .) إلى أن يقول : (استطعت تصوير حركة «الجزيء» التي تثبت بما لا يدع

---

(١) دقائق التفسير ج٢ ص (٣٢٦) جمع وتحقيق : د . محمد الجليند ، دار الأنصار بالقاهرة ١٣٩٨ هـ/ ١٩٧٨ م .

(٢) النصيحة الإيمانية ، نصر بن يحيى ، ص ٥٥ ، تقديم وتحقيق : د . أحمد حجازي السقا ، مكتبة الكليات الأزهرية ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠ م .

مجالاً للشك أن الجزيء كائن حي يعيش ويتنفس ويتحرك) أي: إنه أثبت وجود حياة الجزيء باعتباره أهم مكونات الحياة وأصل «المادة»)[1].

وبهذا البرهان القطعي تحولت المادة إلى «خرافة»! . . وقد خصص كتاب (أسطورة المادة) الفصل الأول للحديث عنها بعنوان [موت المادة].

كذلك أثبت العلماء المتخصصون بتجاربهم: (أن الحقيقة في شكلها الأخير غير قابلة للمشاهدة، ويمكن أن تستنبط مظاهرها فقط)[2]، ويقرب لنا أحد العلماء هذا التصور بما تنص عليه الحقيقة الخامسة في ميكانيكا الكم أن (العالم يخضع لنوع من التفسير المنطقي مغاير للتفسير البشري له)[3].

٢- الاتجاه الملاحظ في التاريخ العلمي، وخلاصته أن القضايا العلمية أخذت منذ بداية هذا القرن طابع العموميات، وأصبحت النظريات المعتمدة سابقًا على الفرضيات والإدراكات الحسية حالات خاصة ضمن نظريات أعم وأكثر شمولية، ويقول الدكتور/ محمد الحسيني بعد سرده للتاريخ العلمي للنظريات: «فهناك إيمان الآن يكاد يكون مشتركًا بين جميع علماء الفيزياء بأننا نتجه بخطى واضحة نحو نظرية شمولية واحدة كافية لتفسير جميع الظواهر أو الحقائق الكونية، بل أصبحت تأخذ طابعًا غيبيًا بدرجة كبيرة»[4].

وما دام العلم قد أثبت استحالة مشاهدة الحقيقة في شكلها الأخير؛ فإن ذلك يقوض دعائم المذهب المادي من أساسه، ويعضد عقيدة الإسلام بالإقرار بأن الإنسان لا يمكن أن يشاهد الله عز وجل أو عالم الآخرة في الحياة الدنيا.

---

(١) مقال بعنوان «العالم المصري أحمد زويل يعيد أمجاد حضارة العرب الزاهرة» اكتشف زمنًا غير زماننا المعهود، حصل به على أكبر وسام علمي في العالم، بقلم محمود أبو الفيض المنوفي الحسيني، ص ٣٠ مجلة التصوف الإسلامي، محرم ١٤١٩ هـ/ ١٩٩٨ م. وينظر كتاب (أسطورة المادة) من إصدار الهيئة المصرية للكتاب ١٩٩٨م.

(٢) واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام، وحيد الدين خان ص ٢٤٦.

(٣) الحقيقة المطلقة، الله والدين والإنسان، ص ١٢٣ د. مهندس محمد الحسيني إسماعيل، مطابع الأهرام ١٩٩٥ م.

(٤) نفسه.

ونأتي أخيراً بشهادة أحد علماء الفيزياء المرموقين، حيث يشرح فكرة الخلق من العدم بأسلوب علمي، فيقرر أن عدداً متزايداً من علماء الكونيات يعتقدون اليوم أن القيمة الأكثر احتمالاً لكثافة المادة والطاقة في الكون هو القول بأن كتلة الكون تنتهي في مجموعها إلى الصفر على وجه التحديد، ويضيف إلى ذلك أنه «إذا كانت كتلة الكون هي الصفر فعلاً، وهي يمكن التحقق منها إمبريقيًا «تجريبيًا» فإن الكون يشارك حالة الخواء، أي خاصية «انعدام الكتلة» وظهر منذ عشر سنوات استقراء جود الذي يعتبر أن الكون عبارة عن تقلبات كمية للخواء، وهي حالة من اللاشيئية في المكان والزمان خُلقت من العدم)[1].

وهكذا جاءت الكشوف العلمية كالبينات تفتح أعيننا على هذه الحقائق، وتمد العقائد الإسلامية بما يؤهلها للنفاذ إلى عقل الإنسان وهو يستقبل القرن الواحد والعشرين لها.

سادساً: حقيقة النبوة ودلائل صدق نبينا محمد ﷺ:

وسنتوسع في شرح الاستدلال على صدق نبوة نبينا محمد ﷺ، لكن نشير فقط هنا إلى أمرين:

أ- إحدى بشارات الكتاب المقدس:

فقد ورد في إنجيل يوحنا أن المسيح عليه السلام قال: «إن أركون العالم سيأتي، وليس لي شيء» والأركون بلغتهم -كما يذكر ابن تيمية- عظيم القدر، فقول المسيح عليه السلام (أركون العالم) إنما ينطبق على عظيم العالم، وسيد العالم، وكبير العالم.

---

(١) المسلمون والعالم، د. محمد عبد السلام «حائز على جائزة نوبل» ترجمة د. ممدوح كامل الموصل، كتاب الغد بالقاهرة ١٩٨٦ م.

ب- دوره ﷺ في تغيير العالم:

ومن المعلوم باتفاق أهل الأرض -كما يقرر شيخ الإسلام ابن تيمية- أنه لم يأت بعد المسيح من ساد العالم باطنًا وظاهرًا، وانقادت له القلوب والأجساد، وأطيع في السر والعلانية في محياه وبعد مماته، في جميع الأعصار وأفضل الأقاليم شرقًا وغربًا أحد غير محمد ﷺ، فإن الملوك يطاعون ظاهرًا لا باطنًا، ولا يطاعون بعد موتهم، ولا يطيعهم أهل الدين طاعةً يرجون بها ثواب الله في الدار الآخرة، ويخافون عقاب الله في الدار الآخرة بخلاف الأنبياء، وربما يأتي معارضون ليقولوا: «إن وصف ابن تيمية صحيح في عصره وما قبله حيث ساد المسلمون العالم عسكريًا وحضاريًا وثقافيًا، فأين هم الآن؟».

وقد أجاب ابن تيمية ضمنًا على هذا التعليق في تفسيره لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [الفتح: ٢٨].

ورأى شيخ الإسلام أن ظهوره على الدين كله بالعلم والحجة والبيان، إنما هو بما يظهره من آياته وبراهينه، وذلك إنما يتم بالعلم بما ينقل عن محمد ﷺ من آياته التي هي الأدلة، وشرائعه التي هي المدلول والمقصود بالأدلة، فهذا قد أظهره الله علمًا وحجة وبيانًا على كل دين، كما أظهره قوةً ونصرًا وتأييدًا على كل دين[1].

أما قوله: «لم يأت بعد المسيح من ساد العالم، باطنًا وظاهرًا وانقادت له القلوب والأجساد... إلخ». فقد تأيد بالمنهج الذي اتبعه الباحث الأمريكي مايكل هارت بكتابه «الخالدون مائة أعظمهم محمد ﷺ»؛ حيث أجاب بدوره عن الدهشة التي سيبديها البعض بوضعه للرسول ﷺ على رأس القائمة فقال: «وربما شيئًا غريبًا حقًا أن يكون الرسول ﷺ في رأس هذه القائمة، رغم أن عدد المسيحيين ضعف عدد المسلمين، وربما غريبًا أن يكون الرسول ﷺ هو رقم واحد في هذه القائمة بينما عيسى -عليه السلام- هو رقم ٣ وموسى عليه السلام رقم ١٦».

---

(١) الجواب الصحيح، ابن تيمية، ج ٤، ص (٢٤٣).

ولكنّ لذلك أسباب؛ من بينها أن الرسول ﷺ كان دوره أخطر وأعظم في نشر الإسلام وتدعيمه وإرساء قواعد شريعته أكثر مما كان لعيسى -عليه السلام- في الديانة المسيحية، وعلى الرغم من أن عيسى -عليه السلام- في الديانة المسيحية، وعلى الرغم من أن عيسى -عليه السلام- هو المسئول عن مبادئ الأخلاق وهو أيضًا المسئول عن كتابة الكثير مما جاء في كتب «العهد الجديد».

أما الرسول ﷺ فهو المسئول الأول والأوحد عن إرساء قواعد الإسلام وأصوله الشرعية والسلوك الاجتماعي والأخلاق وأصول المعاملات بين الناس في حياتهم الدينية والدنيوية، كما أن القرآن الكريم قد نزل عليه وحده، وفي القرآن الكريم وجد المسلمون كل ما يحتاجون إغليه في دنياهم وآخرتهم(١).

والكلام عن النبوة متشعب المسالك والطرق يقتضي الحديث عن التعريف بأنبياء الله تعالى ورسله وأدلة صدقهم وطبيعة رسالتهم وشرائعهم والحكمة من بعثهم، والتمييز بينهم وبين الأنبياء الكذبة أو الكهنة، وغير ذلك من قضايا أخذت مكانتها في كتب علماء المسلمين كأحد المداخل الرئيسة لمنهج دراسة الأديان والعقائد.

ولعل المختصر الذي أورده نجم الدين البغدادي «٧١٦ هـ» يغنينا عن الإسهاب حيث عالج فيه:

١- حقيقة النبوة، فإنها وحي صادق، نافع للناس، تكشف عن الغيب الذي يعجز الإنسان بقدرته وملكاته الذهنية عن معرفته.

٢- وجودها: فلا منازع فيه عند أهل الملل الثلاث، حيث إن الله تعالى أنعم على عباده بالنعم الكثيرة، وكلها دالة على رحمته وحكمته وعنايته، كوضع الحواس الخمس وباقي الأعضاء في جسم الإنسان مثلاً، فإن إرسال من يهديهم إلى طريق السعادة الأبدية، ويكف شر بعض بني آدم عن بعض لينظم أمرهم -أولى.

وما دل عليه التواتر أن جماعة من الرجال أعلنوا أنهم رسل الله تعالى وأيدوا ذلك بمعجزات ظهرت على أيديهم.

---

(١) «الخالدون المائة» ترجمة أنيس منصور ص ١٧، المكتب المصري الحديث بالقاهرة، ١٩٨٤ م.

فإذا ثبت بهاتين الحجتين إثبات نبوة الأنبياء والرسل فهما بعينهما تثبتان نبوة محمد ﷺ.

ويضيف إلى ذلك البغدادي قوله: «أما الأولى: فلأنه بُعث على فترة من الرسل طويلة، وقد أكل العالم بعضه بعضًا -خصوصًا العرب في جاهليتها وغاراتها- وكانوا يعبدون الأوثان، والنصارى: الصلبان، والفرس: النيران، وغير ذلك من المنكرات فأزال الله به ذلك وأبدل الناس به خير ما ينبغي...

وأما الثانية: فلأنه ثبت بالتواتر الكامل الشروط أنه عليه السلام ادعى النبوة وظهرت على يديه معجزات خارقة... ثم تُوفي ﷺ على أوضح سنن، وأظهر طريقة، وأزكاها وأزهدها في الدنيا، ودعا الناس إلى ذلك...»[1].

وقد عرض ابن تيمية للمعاني المتعددة لكلمة «الفارقليط»، ليستخلص منها أنها كلها على نبينا ﷺ.

فإن معنى «الفارقليط» إن كان هو الحامد أو الحماد أو الحمد أو المعز، فهذا الوصف ظاهر في محمد ﷺ فإنه وأمته الحمادون الذين يحمدون الله على كل حال، وهو صاحب لواء الحمد، والحمد مفتاح خطبته ومفتاح صلاته.

وأما من فسره: بالمعز، فلم يُعرف قط نبي أعز أهل التوحيد لله والإيمان كما أعزهم محمد ﷺ «لله» فهو أحق باسم المعز من كل إنسان.

وأما معنى المخلص، فهو أيضًا ظاهر فيه فإن المسيح هو المخلص الأول، كما ذكر في الإنجيل، وهو معروف عند النصارى أن المسيح -صلوات الله عليه- قد سُمي مُخلصًا، فيكون المسيح هو الفارقليط الأول، وقد بشر بفارقليط آخر فإنه قال: «وأنا أطلب من الأب أن يعطيكم فارقليطًا آخر، يثبت معكم إلى الأبد» فهذا بشارة بمخلص ثانٍ يثبت معهم إلى الأبد، والمسيح هو المخلص الأول»[2].

---

(١) الانتصارات الإسلامية -في علم مقارنة الأديان- نجم الدين البغدادي، ص ٤٩، دراسة وتحقيق د. أحمد حجازي السقا، دار البيان بمصر سنة ١٩٨٣ م.

(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية ج ٤، ص ١٦، ط. المدني بمصر.

وفي العصر الحديث لم ينفرد الباحث الأمريكي مايكل هارد بوضع الرسول ﷺ في مكانته اللائقة، بل سبقه فارس الخوري، أحد وزراء سوريا السابقين وهو من النصارى، الذي خطب في ذكرى مولد الرسول ﷺ بدمشق في ربيع الأول ١٣٥٤، ومما قاله:

(إن محمداً ﷺ أعظم عظماء العالم، ولم يَجُدْ الدهر بمثله بعدُ، والدين الذي جاء به أوفى الأديان كلها وأتمها وأكملها.

وإن محمداً ﷺ أودع شريعته المطهرة أربعة آلاف مسألة علمية واجتماعية وتشريعية، ولم يستطع علماء القانون المنصفون إلا الاعتراف بفضل الذي دعا الناس إليها باسم الله، وبأنها متفقة مع العلم، مطابقة لأرقى النظم والحقائق العلمية.

إن محمداً ﷺ الذي تحتفلون به وتكرمون ذاكره أعظم عظماء الأرض، سابقهم ولاحقهم، فقد استطاع توحيد العرب بعد شتاتهم وأنشأ منهم أمة موحدة فتحت العالم المعروف يومئذ، وجاء لهم بأعظم ديانة عينت للناس حقوقهم وواجباتهم وأصول تعاملهم، على أسس تعد من أرقى دساتير العالم، وأكملها)(١).

سابعًا: إعادة الإنسان إلى وضعه الصحيح بعد انحرافات العقائد والفلسفات الأخرى:

فمع التأكيد على عظمته وكرامته، فإن الإسلام يقر بواقعيته وحقيقته، فلا يحاول أن يجعل منه ملاكًا، بل جعل الإنسان إنسانًا (مع تحقيق التوازن في الغرائز، أو توفير نوع من التوازن بين الجسم والروح، بين الدوافع الحيوانية والدوافع الأخلاقية -هكذا من خلال الوضوء والصلاة والصيام وصلاة الجماعة والنشاط والملاحظة والنضال والتوسط -يواصل الإسلام عمل الفطرة في تشكيل الإنسان)(٢).

•••

(١) محب الدين الخطيب (مع الرعيل الأول)، ص ٢٣٨، ط ٦، ١٣٩٧هـ، المطبعة السلفية ومكتبتها شارع الفتح بالروضة.

(٢) «الإسلام بين الشرق والغرب» الرئيس علي عزت بيجوفيتش، ص ٣١٣/ ٣١٤.

الباب الثاني

الفصل الأول:

أزمة العصر الحديث في الدين والعلم والفلسفة

تمهيد:

إن أهم ما يحتوي هذا الفصل هو رأي الفيلسوف الفرنسي رينيه جينو في أزمة العالم المعاصر.

وقد مهدت له بعرض عام لأزمة العصر الحديث في الدين والفلسفة والعلم، ثم بيان رأي الفيلسوف جينو في الفلسفة لأنه يحكم عليها بالقصور عن مرتبة (الحكمة)، ثم لخصت مضمون كتابه بعنوان (أزمة العالـم المعاصر)، مع بعض التعليقات الضرورية المناسبة للقضايا المعروضة.

وبالله التوفيق

يقول الدكتور/ رشدي فكار: «إن رواد الفكر وعمداء الفلسفة في القرن العشرين يلتقون في أن هناك فارقًا حضاريًا جاء نتيجة لأن إنسان هذا العصر، إنسان الحيرة، إنسان القلق، إنسان الاكتئاب، إنسان لا يشبع في استهلاكه ويبحث دائمًا عن الرفاهية وعن الرخاء»(١).

ونادرًا ما يتفق العلماء والفلاسفة والسياسيون على إحدى الظواهر، كاتفاقهم على ظاهرة (أزمة الحضـارة المعاصرة) ونظرة التشاؤم للمستقبل المحفوف بالمخاطر، منذ الحرب العالمية الأولى؛ مما دفع أستاذة التاريخ بجامعة كاليفورنيا أدريين كوخ إلى جمع آراء لفيف من الكتاب الفلسفيين والفلاسفة الدينيين، والفلاسفة الإنسانيين ونشرتها في كتاب بعنوان (آراء فلسفية في أزمة العصر)، وسجلت انزعاجها في مقدمة كتابها «لهذا القرن الفظيع! من ذا الذي يتدبر مسيره وتاريخه ولا يحكم عليه بالفظاعة؟! ومن ذا الذي ينكر أن الثقة التي كانت تملأ نفوسنا عند مطلعه قد زالت من النفوس؟!»(٢).

---

(١) د. رشدي فكار، المفكر الإسلامي العالمي في: حوار متواصل حول مشاكل العصر ص ٥٥، بقلم خميس البكري، مكتبة وهبة ١٤٠٧ هـ، ١٩٨٦ م.

(٢) (آراء فلسفية في أزمة العصر)، أدريين كوخ، ترجمة محمود محمود، مكتبة الأنجلو المصرية سبتمبر ١٩٦٣ م.

هذا، ولا يسعنا أيضًا إغفال المذاهب الفلسفية التى أسهمت في الإحساس بالإحباط واليأس والرغبة في تدمير كل إيمان بالمبادئ الروحية والأخلاقية . . وفي المقدمة مذهب (نيتشه) الذي ادّعى في كتابه «الرغبة في القوة» أن المبادئ الروحية والأخلاقية لا يمكن اعتبارها مهمة الآن أو مفيدة؛ ولهذا لا بد من تنحيتها جانبًا![1].

وكانت آراؤه تثير الغضب والاشمئزاز في كل إنسان متدين . . وقد أخذت أقواله تتجاوز الحدود، فطوال القرن العشرين تقريبًا انعكس أثره على مجموعة من المجال الأدبي ومن المجال الفكري. كذلك تجاوز «ألبير كامي» في كتابه (الإنسان الثائر) مرحلة الرفض واليأس، مؤكدًا الرغبة الهوجاء في تحويلها إلى واقع معاش. أما الفليسوف الفرنسي (بول سارتر) فقد وضع فكرة الطرد، وهي تقول إن الحياة كاملة ما هي إلا «رغبة لا فائدة منها» وقد تجسد ذلك في الأدب الأوربي بما أسهم فيه أيضًا أمثال «كافكا»، و«أوغويل»؛ حيث عبرا بنجاح بتحويل أرواحنا إلى مسخ . . وكل ذلك أدى إلى ما وصلنا إليه، فأصبحنا نعيش عهد الاضمحلال واللامنطقية![2] كذلك يستند إلى قول (توفلر) في كتابه (قوى جديدة) إنه من الآن فصاعدًا ستكون هناك ثلاثة عوامل هي التي تتحكم في حياتنا: الثروة والمعرفة والقوة، القوة أولا[3].

وعبر شفيتزر في كتابه (المدنية والأخلاق) عن الأزمة بقوله: «إن موضوعي هو مأساة النظرة الغربية إلى العالم. . . إن مدنيتنا تمر بأزمة حادة..»[4].

ونفس الملاحظة دونها الرئيس الروسي الأسبق جورباتشوف، فوصف التهديد

---

(١) قسطنطينوس بلا خورس (نحن وعصرنا: الاضمحلال واللامنطقية) ص ٥٣ ترجمة ياسر شداد - توزيع منشأة المعارف بالإسكندرية وتاريخ المقالات ٢٠٠٧م.

ويقول إن نيتشه كان يعانى لأعوام طويلة من مرض تناسلي، قاده في النهاية إلى فقدان قواه العقلية ص ٥٥ .

(٢) نفسه ص ٤٩ .

(٣) نفسه ص ٥٨- ٥٩ .

ترجمة المؤلف، هو أديب يوناني ولد عام ١٩٢٩ وتخرج في جامعات في النمسا وبروكسل، وشارك في العديد من الموسوعات اليونانية، وهو عضو فعال في جماعة «الأدباء اليونانيين»، وعضو مؤسس وفعال في المؤتمر الجامعي للدراسات الفلسفية والحضارية، المصدر: التعريف به في خلف غلاف الكتاب.

(٤) نفسه ص ١٣ .

الذي ينتظر العالم بأنه «لا يتمثل في التهديد النووي فحسب، وإنما في جو مشاكل اجتماعية مهمة لم تحل، وضغوط خلفها التقدم العلمي والتكنولوجي وتفاهم المشاكل العالمية، وتواجه البشرية اليوم مشاكل لم يسبق لها مثيل»(١).

ويقول نيكسون الرئيس الأسبق لأمريكا: «وعلى الرغم من التقدم الهائل الذي حققه الإنسان في هذا القرن، فإنه من الشائع أن تكون احتمالاته للمستقبل سلبية»(٢).

وسبقهما ونستون تشرشل فتنبأ بأن العصر الحجري قد يعود مرة أخرى على أجنحة العلم البراقة، وأن النعم المادية التي تغمر الإنسان الآن ربما تؤدي إلى القضاء عليه تماماً(٣).

وسنعرض لآراء رينيه جينو وخاصة نقده للفلسفة وما سماه (العلم الدنيوي) وهي تدور حول أزمة العالم المعاصر بشكل تفصيلي.

فليس إذن من المبالغة وصف أدريين كوخ أزمة العصر الحاضر بأنها فريدة في تاريخ الإنسانية، «فهي أعمق وأوسع انتشاراً من أية أزمة أخرى عرفها تاريخ الإنسان؛ لأنها أزمة الوجود البشري ذاته»(٤).

كذلك ليست أزمات عابرة تتصل بالخطط المرسومة لشئون الاقتصاد والسياسة والتسليح والتعليم وغيرها، أي الأزمات التي تظهر بوادرها بعد التطبيق فيسارع العلماء، وأهل الاختصاص بتعديلها، كما حدث مثلاً في سنوات التنافس بين روسيا وأمريكا على غزو الفضاء، أو الضجة التي أثيرت حول النظام التعليمي الأمريكي بعد اكتشاف تقدم النظام التعليمي الياباني.

---

(١) ألبير بستروبكا، ميخائيل جوربا تشوف، ص ٨، ترجمة حمدي عبد الجواد -ترجمة محمد المعلم، دار الشروق يوليو ١٩٩٨ م.

(٢) (١٩٩٩ -نصر بلا حرب) ريتشارد نيكسون ص ٢٧، إعداد وتقديم المشير محمد عبد الحكيم أبو غزالة، مركز الأهرام للترجمة والنشر ١٤٠٩ هـ، ١٩٨٩ م.

(٣) نفسه ص ٢٨.

(٤) آراء فلسفية في أزمة العصر، ص ١٥.

لو كان الأمر كذلك لهان الخطب، ولما سبب الانزعاج الشديد الذي يلمسه الباحث من قراءة المصادر المتنوعة المعنية بالأزمة، فهي تتصل إذن بأعمدة الحضارة الدينية والعلمية والفلسفية.

فمن حيث الدين: يقول هوفمان: «إن المجتمع التكنوقراطي الذي نعيش فيه في الغرب، بعبادته للفرد وتأسيس أخلاقياته على مبدأ (دعه، دعه يمر) يواجه في الحقيقة خطر التدمير الشامل للأسس الأخلاقية التي ينمو عليها هذا المجتمع ذاته، أي القيم وأنماط السلوك المتجذرة في إيمان أجدادنا بالله»[(١)].

ومن حيث العلم: «يقول هوسرل في أول فقرة من كتابه أزمة العلوم الأوربية عند نقده لأزمة العلوم، وذلك تحت عنوان «أزمة العلوم باعتبارها التعبير عن الأزمة الحقيقية للإنسانية الأوروبية»[(٢)]. فيكتب مسجلاً فقد الإيمان المطلق بالعلم: «فهذا الإيمان المطلق في العلم باعتبار أنه يوصلنا إلى الحكمة، وهو ذلك الإيمان الذي كان قد حل محل الإيمان الديني، فقد فقد قوته عند الكثيرين.

إننا نعيش في عالم أصبح البحث فيه عن الغاية والمعنى عديم الجدوى بعد أن كان فيما مضى بحثًا لا يرقى إليه الشك»[(٣)].

ويعبر جارودي عما سماه الأوهام التي تهاوت عقب الحرب بين العالميتين وانعكاساتها على الفكر الفلسفي فيقول: «وشاهدنا في بحر سنوات معدودات أن الفلسفات التي كانت قد كتبت لها السيادة الكاملة حتى ذلك الحين -على الأقل في الجامعات- قد جرفها الطوفان، وانقلبت الليبرالية العقلية إلى اتجاه عدمي فاش، وتحول المذهب التفاؤلي إلى وجودية مأساوية»[(٤)].

---

(١) يوميات ألماني مسلم، ص ٨٠. د/ مراد هوفمان.

(٢) من كتاب (نظرات حول الإنسان)، روجيه جارودي، ترجمة د. يحيى هويدي، مطبوعات المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة رقم ٢٧١، ١٤٠٣ هـ، ١٩٨٣ م.

(٣) نفسه ص ٣١.

(٤) نفسه ١٧.

ونتيجة غلو نيتشه في إلحاده «نزع النقاب من تلك الصورة للإنسان الأخلاقي والميتافيزيقي التي تعاون في رسمها ألفان من السنين»[1].

ثم جاءت بعض التصورات المذهبية لفلسفة البنائية بإعلان موت الإنسان[2]. وأصبح الفرد في صورة روائية، ليس فرداً ولكن «مجرد نقطة لقاء في كل جزء من أجزائه لما يرد عليه من الخارج، بغير أن يكون في كيانه ما يسمح باعتراض هذا الوارد الخارجي وما يستعصى عليه»[3].

وقد أجاد هايدجر عميد فلاسفة القرن العشرين في وصف حال هذا العصر بأنه «عصر يبدو كقصر شامخ في منظر كئيب. سادته يعانون من الأرق والملل والقلق، وخدامه يقاسون من المرض والجهل والجوع»[4].

هذه هي خلاصة تعليل الأزمات التي اقتصرت على رؤى جزئية من زوايا تخصص أصحابها الفلسفية والعلمية.

ولكن عندما يُنظر غليها بمنظار الآمال العريضة التي كانت معقودة على القرن العشرين لتحقيق الرخاء والحرية الفردية كما نخيلها الفلاسفة في أحلامهم لإقامة (المدن الفاضلة)، هذه النظرة ترتطم بالواقع المخيب للآمال، فقد وصفت مؤلفة كتاب (المدينة الفاضلة عبر التاريخ) هذا الإخفاق بقولها، لقد أخفق القرن العشرين إخفاقًا ذريعًا عندما حاول تحقيق الخطط اليوتوبية للماضي. أوجد دولاً جبارة تتحكم في وسائل الإنتاج والتوزيع، ولكنها لم تقض على الجوع، دولاً شجعت الاكتشافات العلمية وطورت الإنتاج، ولكنها فشلت في أن توفر للمواطن مستوى لائقًا للحياة، وزعمت

---

(١) ص ٢٩٣.

(٢) ص ٢٩٣.

(٣) ص ٢٩٥.

(٤) ص ٥٥ بكتاب د. رشدي فكار (في حوار متواصل حول مشاكل العصر)، إعداد خميس اليكري، مكتبة وهبة ١٤٠٧ هـ، ١٩٧٦ م).

أنها حققت المساواة الكاملة، ولكنها خلقت بدلاً من ذلك طبقات جديدة مميزة وألوانًا من عدم المساواة ربما تكون أفظع مما سبقها، دول تحولت الناس إلى «ربوتات» خاضعة للآلات التي تقوم على خدماتها، وجعلتهم وحوشًا بتأثير الدعاية، دولاً أوجدت التي ينظر فيها إلى كل فكر فردي على أنه جريمة، ويتوقف فيها الأدب، والموسيقى والفن عن أن تكون تعبيرًا عن الفرد، وتتحول بدلاً من ذلك إلى نفاق للنظام الذي حلت فيه العبودية للدولة، وآلهتها الجديدة محل الديانة القديمة[1].

قصور الفلسفة عن الوصول للحكمة:

يرى رينيه جينو استنادًا إلى تعريف الفلسفة أنها (حب الحكمة) كما ورد على لسان فيثاغورث، فإنها تشير إلى استعداد سابق ولازم لبلوغ الحكمة.

وبدلاً من أن تلك الفلسفة في مرحلة التمهيد وتقطع الشوط اللازم للوصول إلى الحكمة الحقة، اكتفت بهذا الشوط الانتقالي، وأصبحت الغاية محاولة إحلال الفلسفة محل الحكمة، وتجاهلت طبيعة الحكمة الحقة التي تستند إلى التراث وهي فوق العقلانية التي تتمثل في إنكار كل ما يسمو على المستوى العقلاني، وهي غير إنسانية (وربما يقصد أن مصدرها الوحي الإلهي)[2].

ويقول: إن توقف سعي الفلسفة إلى الوصول لمرحلة الحكمة جعلها تتحول إلى (فلسفة دنيوية)[3].

ويلحق بهذه الفلسفة ما سماه العلم الدنيوي أيضًا، ويشتركان معًا في إنكار الفكر الاسمي الحقيقي، وحصر المعرفة في أدنى مستوى والبحث التجريبي والتحليل لوقائع لا ترتبط بأي مبدأ[4]، ثم شاع (المذهب الإنساني) وغايته (حصر كل شيء في أبعاد

---

(١) المدينة الفاضلة عبر التاريخ، تأليف ماريا لويزا، ص ٤٤٣، ترجمة د. عطيات أبو السعود، مراجعة د. عبد الغفار مكاوي العدد رقم ٢٢٥ من كتاب (عالم المعرفة) بالكويت ربيع الثاني، ١٤١٨ هـ، سبتمبر ١٩٩٧ م.

(٢) كتاب (أزمة العالم المعاصر)، ص ٥٥، ٥٦ لمؤلفه رينيه جينو، المعروف بالشيخ عبد الواحد يحيى، ترجمة سامي محمد عبد الحميد، دار النهار بمصر، ١٩٩٦ م.

(٣) نفسه ص ٥٧.

(٤) نفسه ص ٥٩.

إنسانية بحتة والإعراض عن أي مبدأ أسمى، ويمكن تصور ذلك رمزيًا بأنه الابتعاد عن السماء بحجة امتلاك الأرض)[1]، وأصبحت النزعة الإنسانية صورة أولى لما سمي بعد بالعلمانية والاهتمام بإرضاء نزعات الجانب المادي في طبيعة الإنسان (وهو سعي لا طائل يرجى من ورائه؛ وذلك لأنه يخلق دائمًا رغبات لم يكن لها وجود من قبل ولا يستطيع إشباعها)[2].

ولم يستطع برجسون (بمذهب الحدس) التخلص من العقلانية بسبب نزعته الفردية واعتماده على ملكة أحط منزلة من العقل المحدود (تتمثل في حدس حي غير واضح المعالم، ويختلط بالخيال والغريزة)[3]، كذلك يرى أن الفلسفة الدنيوية تزعم انحصار كل معرفة في أفقها معللاً، ذلك بأن هناك معرفة عليا لم تتوصل إليها، بينما كان عليها أن تلتزم على الأقل باحترام ما تجهله، وهي في نفس الوقت لا تستطيع إنكاره[4]، مشيراً بذلك إلى أن الحقيقة ليست من نتاج الفكر الإنساني (فهي موجودة بمعزل عنا، وليس علينا سوى اكتشافها)[5].

تعليق:

يبدو أن الفيلسوف چينو يقصد بلفظ (الحقيقة) ها هنا (الحق) تبارك وتعالى في قوله تعالى: ﴿الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾ [طه: ١١٤].

و (الحق) من أسماء الله تعالى الحسنى، كما وردت في كتاب الله تعالى[6]، وسنة رسوله ﷺ[7].

---

(١) ص ٦٠.

(٢) نفسه ص ٦٠.

(٣) ص ١١٢.

(٤) نفسه ص ١١٣.

(٥) ص ١١٠.

(٦) كاملة الكواري (المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله تعالى وأسمائه الحسنى) للعلامة محمد صالح العثيمين) ص ١٢٧، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٢ هـ، ٢٠٠٢ م.

(٧) نفسه ص ١٤٠، ١٤١. وسورة الروم، وسورة النمل، ٦٠، ٦٤، والقصص ٧١ وما بعدها.

قال تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ [الحج: ٦٢].

وربما كان التعبير عنه (بالحقيقة) هي من تصرف المترجم؛ إذ لاحظ أن چينو يستخدم مصطلحات يصعب ترجمتها، والله أعلم.

وقد تعددت الآيات الدالة عليه سبحانه وتعالى وحث الإنسان على تدبرها. في مثل قوله عز وجل: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٠]. وغيرها من الآيات المتعددة، وأكثرها في سورتي (النحل) و(الروم).. ومعنى الآية (العلامة). ودالة من أدلة الله سبحانه وتعالى وبيان من بيانه.. ومنها مألوف ومنها خارج المألوف المعتاد.

●●●

الفصل الثاني:

أزمة الحضارة المعاصرة عند الفيلسوف الفرنسي رينيه جينو

سبق الفيلسوف الفرنسي رينيه جينو الكثير من العلماء والفلاسفة الاهتمام بدراسة أزمة الحضارة الغربية المعاصرة: نذكر منهم المؤرخ والفيلسوف الألماني أوزفالد شبنجلر الذي اختار سبعًا من الحضارات وهي: المصرية القديمة والبابلية والعربية والهندية والصينية والمكسيكية.. وكان يرى أن عمر كل حضارة يقدر بألف سنة، وإذا كانت الحضارة الغربية قد بدأت في القرن العاشر الميلادي، فقد انقضى معظم عمرها حتى القرن التاسع عشر؛ لذلك فإنه يؤكد أن مصيرها المحتوم هو التدهور، والهلاك مرتقب في المستقبل القريب[1].

ويرى الدكتور حسين مؤنس أن شبنجلر كان يعبر عن الحيرة والقلق والمخاوف التي اجتاحت الغرب بعد الحرب العالمية الأولى فقد خرج الغرب منها منتصرًا ولكن محطمًا.. كما وصف الولايات المتحدة حينذاك أيضًا بأنها بلد منهوك مستهلك قاحل.. وكان يرى أن الترف وانتشار التعليم والثقافة تؤدي إلى القضاء على الأصالة، وتضعف في الإنسان إرادة النضال، وربما أدت إلى الفساد والتدهور[2]، وقال إن حضارة الغرب خلفت وراءها مرحلة الخلق الحضاري ودخلت مرحلة التأمل والاستمتاع المادي.. فلم يبق للغرب إلا مرحلة الانحدار أو الأفول، وقال: (إن إعاد الشباب إلى حضارة الغرب وتجديدها مستحيل استحالة إعادة الشباب إلى حيوان أو إنسان أدركته الشيخوخة)[3].

(١) د. حسين مؤنس (الحضارة) ص ٣٥٠، عالم المعرفة، الكويت ١٣٩٨ هـ، ١٩٧٨ م ومصدره كتاب (انحدار الغرب) لشبنجلر -الترجمة الإنجليزية، ط ١٩٢٦ م.

(٢) نفسه ص ٣٥٣ ويعلق د. حسين مؤنس على وصفه للولايات المتحدة فيقول: (ولعلنا اليوم -وبعد أربعين سنة ونيف من وفاته ١٩٣٦، نحس الآن أنه لم يكن مخطئًا كل الخطأ في قوله هذا، فإننا إذا تركنا جانبًا القوة المادية الهائلة في كيان الولايات المتحدة، وما وصل أهلها في ميدان الإبداع والاختراع الماديين، لا نرى هناك من القوة المعنوية أو القيم الإنسانية أو ركائز القوة الأخلاقية ما يؤيد الحجم الضخم الذي لهذه البلاد في عالمنا الراهن.

(٣) د. حسين مؤنس (التاريخ والمؤرخون)، ص ١٧٦، دار المعارف بمصر ١٩٨٤ م.

رينيه چينو

ترجمته وحياته:

أما رينيه چينو[1] فهو أشهر فرنسي اعتنق الإسلام، ويرجع ذلك إلى عقليته الفذة وسيرة حياته الحافلة بالأحداث، والأثر الذي أحدثه اعتناقه للإسلام عام ١٩١٢م وهو بعد في السادسة والعشرين من عمره.. وتسمى باسم الشيخ عبد الواحد يحيى، وأصبح جنديًا من جنود الإسلام، يدافع عنه ويدعو إليه حتى توفاه الله تعالى بمصر عام ١٩٥١م.

ويقول الشيخ عبد الحليم محمود عن سبب إسلامه: «وكان سبب إسلامه بسيطًا منطقيًا في آن واحد، لقد أراد أن يعتصم بنص مقدس لا يأتيه الباطل بين يديه ولا من خلفه، فلم يجد بعد دراسة عميقة سوى القرآن، فهو الكتاب الوحيد الذي لم ينله التحريف ولا التبديل؛ لأن الله تكفل بحفظه، وحفظه حقيقة ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾» [الحجر: ٩]. أو بعبارة أخرى، قد عثر على طريق الهداية باتباع الرسول ﷺ الذي (أنارت رسالته العالم بعد ظلمة، وآنسته بعد وحشة، وبذرت في أكنافه أصول العدالة والرحمة، واحتفظت في كتابها بمعالم الوحي الإلهي الذي آخى بين النبيين، وسوى بين الأمم، ونوّه بقيمة الفطرة ومكانة العقل، وعظمة الكون، واستخلاف الله للإنسان فيه[2].

ويقول الأستاذ سامي عبد الحميد: «حرمت الكنيسة قراءة كتبه، والكنيسة لا تفعل ذلك إلا مع كبار المفكرين الذين تخشى خطرهم، وقد وضعته بذلك بجوار عباقرة الفكر الذين اتخذت تجاههم نفس المسلك، ولكنها رأت في رينيه چينو خطرًا يكبر كل خطر سابق، فحرّمت حتى الحديث عنه»[3].

---

(١) رينيه چينو (المعروف بالشيخ عبد الواحد يحيى) ترجمة سامي محمد عبد الحميد، دار النهار، ١٩٩٦م، المقدمة بقلم المترجم، ص ١٠، ١٥.

(٢) محمد الغزالي (كفاح دين) ص ٣، ط٣، دار الكتب الحديثة بالقاهرة، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.

(٣) كتاب چينو ص ١١.

ومن مؤلفاته أيضًا: الشرق والغرب، كتاب رمزية الصليب، أثر الثقافة الإسلامية في الغرب.

د/ عيسى عبده وأحمد إسماعيل يحيى (لماذا أسلموا) ص ٢٠٥، ط المعارف بمصر ١٩٩٢م.

الغزو الغربي واستعماره لبلاد المسلمين:

لم يفت رينيه چينو وهو يعالج أزمة الغرب، لم يفته وصف قسوته وعدوانه فبدأ بالقول بأن الفوضى الحديثة نشأت في الغرب وامتدت إلى الشرق نفسه لأن الغرب يغزو كل شيء، واستخدم ذلك الغزو العنيف أو التجارة أو احتكار موارد الشعوب كلها.

هذا، ويتضح المتابع لتاريخ علاقة الغرب بالشرق في العصر الحديث أن حركة استعمار الشعوب الإسلامية منذ القرن السابع عشر الميلادي إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر؛ ومن ثم تمكن الاستعمار الغربي المسيحي من السيطرة سيطرة تامة على المسلمين من وسط آسيا وشرقيها، واتخذ له نقطة ارتكاز رئيسة في إفريقيا، كما تمكن من مد نفوذه إلى قلب العالم الإسلامي ومركزه الرسمي في منطقة الشرق الأدنى، وبذلك طوق العالم الإسلامي من الشرق والغرب[1].

وما جاءت الحرب العالمية الأولى وانقضى أجلها حتى أصبح العالم الإسلامي كله تحت نفوذ هذا المستعمر[2].

وجاءت الضربة القاضية للعالم الإسلامي كله على يد أتاتورك اليهودي الدونمي عام ١٩٢٤م، عندما ألغى الخلافة والعثمانية وأحيا القومية الطورانية تحت شعار (الذئب الأبيض) وأخذ يحارب الإسلام وينكل بعلمائه تشريداً وإعداماً، وأنشأ جماعة (تركية الفتاة) يقودها عصبة من الجحدة الغربيين، غالبهم ليس من المسلمين، أو ليسوا مسلمين إلا اسماً، بل هم من زنادقة اليهود وهم طائفة يقال لها (الدونمة) -أي العائدون المنيبون- أصلهم يهود من مهاجري إسبانيا، الذين خرجوا منها مع عرب الأندلس،

(١) نفسه ص ١٥٩.

(٢) نفسه ص ١٨٦. وقد وصف الشيخ محمد الغزالي أحقاد أوربا على الإسلام بأنها لم تهدأ في قرن من القرون القديمة أو الحديثة.. وإن «ريتشارد» و«لويس» وغيرهما من قادة الصليبية القديمة قد عادوا للحياة مرة أخرى يحملون أسماء غير الأسماء ولكن أحقادهم واضحة وخططهم لم يغيرها إلا فارق الزمن فحسب... إنهم هم، بغضاؤهم للإسلام لم تنقص، بل ظلت في نماء، وسخطهم على أهله لا تزيده الليالي إلا ضراماً! من كتابه (كفاح دين) ص ١٠٧-١١٠.

وقد أسلموا منذ نحو أربعمائة سنة ولكن إسلامًا مشوبًا ببعض عقائدهم الأصلية. ولما كانوا غايةً في المكر والدهاء والقيام على الأمور المالية بنوع خاص، كان الدور الذي يمثلونه في المجتمع التركي أعظم جدًا مما يستحقه عددهم، وكان أثرهم في حركة الثورة العلمانية التي قادها زعيمهم أتاتورك أعظم جدًا مما يستحقه عددهم[1]، وكان أثرهم كبيرًا في حركة الانقلاب العسكري وخلع السلطان عبد الحميد، وعلة ذلك أنه كان العائق القوي أمام «مخططات حكماء صهيون»، فعملوا على ترغيبه بالمال فلم يستطيعوا، وكان يتخذ التدابير اللازمة في سبيل عدم بيع الأراضي إلى اليهود في فلسطين، ولم يعط اليهود أي امتياز من شأنه أن يؤدي إلى تغلب اليهود على أراضي فلسطين، ولكن استطاع الإنجليز واليهود أن يدفعوا بأتاتورك بتنفيذ المخطط المرسوم الذي انتهى بتحقيق شروط كرزون الأربعة وهي: قطع كل صلة بتركيا والإسلام، وإلغاء الخلافة الإسلامية إلغاءً تامًا، وإخراج الخليفة وأنصار الخلافة والإسلام من البلاد ومصادرة أموال الخليفة، واتخاذ دستور مدني بدلاً من الشريعة الإسلامية[2].

وتبين من الواقعات التي تلت إلغاء الخلافة العثمانية، أن الهدف الذي أضمره الصهاينة هو احتلال أرض فلسطين بعد تهجير أهلها الأصليين بواسطة العصابات الإرهابية اليهودية التي أحرقت القرى ونسفت المنازل وقتلت أهلها، وهذا ما ثبت من الدراسات المعنية بهذه النكبة الكبرى. يقول مؤلف كتاب (دولة الإرهاب: كيف قامت إسرائيل الحديثة على الإرهاب) يقول بالحرف الواحد: «قامت الدولة الصهيونية بعد ارتكاب سلسلة من الجرائم البشعة التي ارتكبها اليهود»[3]، ومضى اليهود في تنفيذ مخططهم المرسوم بمساعدة إنجلترا أولاً، ثم الولايات المتحدة الأمريكية بعدها. ثم

---

(١) شكيب أرسلان (حاضر العالم الإسلام) جـ١، ص ٣١٧، دار الفكر -بيروت، ط ٣، ١٣٩١ هـ، ١٩٧٧م.

(٢) د. علي الصلابي (الدولة العثمانية: عوامل النهوض والسقوط)، ص ٥٩٢، دار المعرفة، بيروت، ١٤٢٩ هـ، ٢٠٠٨ م، ط٥.

(٣) توماس سواريز (دولة الإرهاب: كيف قامت إسرائيل الحديثة على الإرهاب؟)، ص ١١٥، ترجمة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، مايو ٢٠١٨ م.

كشفوا أخيراً على نياتهم بما ورد على لسان أحد زعمائهم بقوله: «إنهم لن يكتفوا بفلسطين كلها فقط، بل سيأخذون شرق الأردن وجزءاً من سورية ولبنان وأجزاء من العراق وأجزاء من مصر أيضاً»[1].

ثم توالت الأحداث، وثبت أن أتباع أتاتورك وقعوا في خطأ فاحش لأنهم رفضوا الخاصة المميزة للشعب التركي وهي العقيدة الدينية والشريعة الإسلامية، ولعلاج ذلك تبنى حزب العدالة والتنمية تشجيع حركة اجتماعية تسعى لإعادة الارتباط بهوية تركية حقيقية واستعادتها، وتعد إعادة اكتشاف الإرث العثماني للبلاد مصدر فخر لأتراك كثيرين، علاوة على أنها عمل يتصالح به الإنسان مع تراثه وبالتالي مع نفسه. وهذه الظاهرة لا تنفرد بها تركيا وحدها[2].

الفلسفة الدنيوية:

أما في دائرة الفكر الفلسفي، فإن العلامية الفرنسي رينيه چينو يعلل أزمة الفكر الغربي بسبب انحصاره الضيق في النطاق العقلاني، حيث حل محل (الحكمة) التي تستند إلى التراث وهي فوق المستوى العقلاني. وهكذا نشأ ما يمكن أن نسميه الفلسفة «الدنيوية»[3]. أي إنكار الفكر الأسمى الحقيقي، وحصر المعرفة في أدنى مستوى والبحث التجريبي والتحليلي لوقائع لا ترتبط بأي مبدأ، والتشتت في كثرة لا تنتهي، وتراكم الافتراضات دون أساس. وتطبيقات عملية شكلت التفوق الفعلي الوحيد للحضارة الغربية، وأعطاها الطابع المادي البحت الذي جعل منها مسخاً حقيقياً[4].

---

(١) نفسه ص ٢٧١.

(٢) إيفانجيليا أكسيارليس (الإسلام السياسي والدولة العلمانية في تركيا)، ص ١٢٨، ترجمة علا أحمد إصلاح، مجموعة النيل العربية، ط ٢، ٢٠١٦ م، وترى المؤلفة أن الحزب يتظاهر بالالتزام بالديمقراطية إلى أن يصبح قويًا ربما يكفي للتحول إلى حزب إسلامي مستبد، ص ٥٧.

(٣) رينيه چينو (المعروف بالشيخ عبد الواحد يحيى) «أزمة العالم المعاصر»، ص ٥٥، ٥٦، ترجمة سامي عبد الحميد، ط النهار بالقاهرة، ١٩٩٦ م.

(٤) نفسه ص ٥٩.

ثم يقرر چينو أن عدم الاعتراف بأي سلطة فعلية في الميدان الروحي أدى إلى أن أصبح «الدنيويون الجهلاء» يستبيحون مناقشة أمور مقدسة والطعن في طابعها بل في وجودها نفسه، وأصبح الدني يحكم على العلي، والجهل يضع الحدود للحكمة، والخطأ يسبق الحقيقة، والإنساني يحل محل الإلهي، والأرض تنتصر على السماء، وصار الفرد المقياس الذي تُقاس به الأشياء جميعًا، ويطمح إلى أن يملي على الكون قوانين استخرجها من عقله النسبي المحدود الذي يخطئ ويصيب، «ويل لكم أيها الأدلاء العميان»، هكذا جاء الإنجيل)[1].

كذلك يقول: «إنه مما لا ريب فيه أن روح العصر الحديث هو روح «شيطاني» حقًا بكل معاني هذه الكلمة..»[2].

آثار غيبة المبدأ:

وفي موضع آخر من كتابه يتوسع في شرح **سمات العصر الحديث**؛ حيث يرى أن الغربيين لا يقدرون المعرفة إلا بمقدار فائدتها المباشرة في أغراض عملية، ولأنهم انخرطوا في العمل إلى درجة ينكرون معها كل ما يسمو عليه، وأنهم لا يدركون أن هذا العمل ذاته يتحول في غيبة المبدأ إلى حركة عقيمة مندفعة على غير هدي، وهذا في الواقع أظهر سمات هذا العصر: حاجة للحركة المستمرة والتغيير المتصل بسرعة مطردة مثل سرعة الحوادث التي تقع الآن. إنه التشتت في شتى الجزئيات والميادين، وهي جزئيات وميادين لا يربط بينها الوعي بأي مبدأ أعلى، وتشهد الحياة العامة والتصورات العلمية اندفاع التحليل إلى أقصى الحدود الممكنة وتقسيم كل تخصص إلى تخصصات لا حصر لعددها، مع تفتت حقيقي للنشاط الإنساني في كل الميادين، ومن هنا عدم القدرة على الخروج بمزيج متناسق من هذه العناصر، واستحالة أي تركيز نحو المادية؛ لأن المادية بطبيعتها كثرة وانقسام، ومن ثم ينشأ عن هذا الاتجاه المادية صراعات ونزاعات بين الشعوب والأفراد[3].

---

(١) نفسه ص ١٢٢.

(٢) نفسه ص ١٧٨.

(٣) نفسه ص٨٥، ٨٦.

كذلك يتحدث عما يسميه (**أحد أعراض الفوضى العقلية في عصرنا هذا**)؛ إذ إن الحالة الفكرية التي تشير إليه تتمثل إذا جاز القول في التهوين من شأن الدين والعمل على أن يصبح شيئًا يوضع في زاوية على حدة، وأن يُخصص له حيز معين ومحدود قدر الإمكان، بحيث يصبح عنصرًا ليس له أي تأثير فعلي على سائر الوجود، وأن يعزل عنه بحاجز محكم[1] وهو ما يسميه (بالعلمانية المعاصرة).

هذا، وبعد أن ألممنا بما يعتبره الفيلسوف جينو (أزمة) في الفكر الغربي، فإننا نتعجب ويثير دهشتنا البالغة أولئك الذين يحاولون نقل جراثيمها إلينا!

وهو يقر بأن الدين ظل باقيًا في الغرب، ولكن أتباعه يفهمونه فهمًا ضيقًا وهابطًا، ثم يختم حديثه بإبداء عجبه من بقاء (الإسلام) بالرغم من الجهود المبذولة للقضاء عليه، ومن عبارته نفهم المقصود وإن لم يصرح بذلك، حيث قال بالحرف الواحد: «**ولا بد من الإعجاب بحيوية تراث ديني ما زال يقاوم رغم انطوائه في حالة كمون كل الجهود التي تبذل منذ قرون للقضاء عليه قضاءً مبرمًا!**»[2]. ويشاركه الرأي الشيخ محمد الغزالي الذي يتساءل ماذا جنى الصليبيون بعد أربعة عشر قرنًا من الحروب حيث عملوا في رقاب أهله بالسيف وافتروا عليه الكذب، ثم أجاب: (لا الإسلام مات، ولا قرآنه باد، ولا أمته هلكت)! كذلك يقرر واثقًا أن سياسة تمويت الإسلام سوف تفشل برغم ما حشد لإنجاحها من وسائل كبرى، ولن يكون حظّ الصليبية الجديدة أسعد من حظ الصليبية القديمة، وإن طال المدى[3].

ولكن إحقاقًا للحق، ينبغي التنويه بالأصوات التي ارتفعت لمواجهة الظلم الواقع على المسلمين؛ إذ لم يكن الفيلسوف رينيه هو الوحيد، فقد سبقه العالم الفرنسي

---

(١) نفسه ص ١١٩. وفي شرحه للأزمة يقول: «فإذا قيل إن العالم تعتريه أزمة فإن ذلك يعني أنه بلغ نقطة حرجة، أو بعبارة أخرى أن تغيرًا عميقًا بدرجة أو بأخرى بات وشيكًا وأن تحولاً في الاتجاه واقع لا محالة قريبًا إن طوعًا أو كرهًا سواء كان ذلك بغتةً أو على مهل وفي ظل كارثة أو بدونها»، ص ٤٢.

(٢) نفسه ص ١٥٤، وهكذا وصف الحال في عصره، ولو عاش معنا في العصر الحديث لازداد عجبه من ظهور ازدياد الجهود ضراوةً.

(٣) محمد الغزالي (كفاح دين) ص ٣١٥.

(أوجين يونغ) بكتابه بعنوان (الإسلام وآسيا أمام المطامع الأوربية)، وهو تتمة لكتابه «استعباد الإسلام» الذي طالب فيه الدول العظمة بالتقليل من جشعها وإلا اضطرمت نار الحرب بين الأجناس والديانات.

وكان مما قاله دفاعًا عن الإسلام «فليس الإسلام متعصبًا مهما أشاعوا عنه من الأخبار الملفقة، فهو يفهم معنى الديانات الأخرى ويسلم بها، وهل أجمل من تكريمه لمريم العذراء؟ ويجيز القرآن زواج المسلم بغير المسلمة وينص بأن تترك الحرية للمرأة ببقائها على مذهبها»[1].

كذلك سجل ما ارتكبته فرنسا من فظائع في سوريا وإعدام الجماعات وإتلاف المر اسم وإطلاق المدافع على دمشق والقرى المجاورة لها والنهب، ونقل كتابًا من أحد السوريين له مغزى عميق قال فيه: «ثرنا على الترك من سنة ١٩١٤ إلى ١٩١٨ فكان موقفنا والحالة هذه موقف الثوار لأن بلادنا كانت جزءًا من أجزاء السلطنة العثمانية، ومع ذلك يشنق الترك منا إلا بضع عشرات وكانوا قادرين أن ينزلوا أشد العقوبة بالألوف.

أما فرنسا فلسنا من رعاياها وقد كان مقضيًا عليها أن تكون ملاذنا، ومع ذلك قتلت ولا تزال تقتل من ١٩١٩ ألوفًا من ذوينا ابتغاء توطيد أركان سيادتها، فمن من الاثنين أشد همجية من الآخر؟ لنزعج إلى التمرس بالترك»[2].

مناقشة چينو مذهبيّ المسيحية:

وفي مناقشته للمذهبين البروتستانتي والكاثوليكي في المسيحية، يبدأ بتعريف الدين بأنه «في حقيقته شكل من التراث النقلي؛ ولذلك فإن الروح المعادي للتراث النقلي لا بد أن يكون معاديًا للدين».

وهذا الروح يبدأ بتجريد الدين من طبيعته ثم يقضي عليه قضاءً مبرمًا عندما يستطيع ذلك؛ ولهذا فإن البروتستانتية غير منطقية مع نفسها، لأنها وهي تحاول «إضفاء الصبغة

---

(١) أوجين يونغ (الإسلام وآسيا أمام المطامع الأوربية)، ص ١٣٣، ١٣٤، مكتبة زيدان العمومية بشارع الفجالة في مصر، مطبعة النهضة بشارع عبد العزيز بمصر، ١٩٢٨ م.

(٢) نفسه ص ٨٥، ٨٦.

الإنسانية» على الدين تبقي في نفس الوقت على عنصر فوق المستوى الإنساني وهو الوحي.. ولكنها بتعريضها هذا الوحي لشتى أنواع المناقشات التي تستند إلى تفسيرات إنسانية بحتة قد قضت بذلك على كيان هذا الوحي، فصار هباءً لا وجود له[1].

وهكذا فإن البروتستانتية بادعائها عدم الاعتراف بسلطة غير سلطة الكتب المقدسة قد أسهمت في تقويض بنيان هذه السلطة بالقضاء على البقية الباقية من التراث... ذلك أن الثورة على الروح النقلي إذا انطلقت في سبيلها فإنها لا يمكن أن تتوقف في منتصف الطريق[2].

أما الكاثوليكية فقد قامت بصيانة العقيدة وفق تعليم نقلي منظم للحفاظ على التفسير الدقيق الملتزم.

ولكن روح العصر الحديث لم يمكّن الكاثوليكية من صيانة هذا التعليم بطريقة مستمرة لا يطرأ عليها تغيير[3]؛ وذلك لأن الحالة الفكرية التي يصطبغ بها العصر، أدى إلى التهوين من شأن الدين والعمل على أن يصبح شيئًا يوضع في زاوية على حدة، وأن يخصص له حيز معين ومحدود قدر الإمكان بحيث يصبح عنصراً ليس له أي تأثير فعلي على سائر الوجود وأن يعزل عنه بحاجز محكم[4].

آثار تفضيل الملكة العملية على العقلية:

وفي نقده لطريقة الغربيين عامة، يرى أنهم أسرفوا في تطوير ملكاتهم العملية فانتهوا إلى فقدان ملكتهم العقلية المجردة.. وابتكروا نظريات ترفع العمل إلى مكانة لا تسمو إليها مكانة بل ذهبوا -مثل البرجماتية الأمريكية- إلى حد إنكار أي شيء صحيح أو مقبول خارج نطاق العمل[5].. وأصبح البرجماتيون المعاصرون يطلقون كلمة (الحقيقة)[1] بدون

---

(١) نفسه ص ١١٦.
(٢) نفسه ص ١١٧.
(٣) نفسه ص ١١٩.
(٤) نفسه ٩٩.
(٥) نفسه ص ٨٣.

حق على ما هو مجرد نفع عملي -أي على شيء لا صلة له على الإطلاق بالميدان الفكري، وهذه نتيجة منطقية للانحراف -الحديث- أدت إلى إنكار الحقيقة ذاتها؛ لذلك رأى أن (البرجماتية) تمثل النتيجة الطبيعية التي انتهت إليها الفلسفة الحديثة كلها، وأنها آخر درجات انحطاطها[٢]. وهو يقصد بذلك الفلسفة الأمريكية! هذا، وقد ألّف روجيه جارودي كتابًا عرض فيه لهذا الانحطاط بعنوان (الولايات المتحدة طليعة الانحطاط)؛ إذ يرى أنها لا تملك مشاريع إنسانية للإسهام في حل أزمة العالم، أو تحقيق حياة طيبة -حتى لمواطنيها- وتتبنّى مشروع تحقيق زيادة الاستهلاك والإنتاج في بلادها فقط على حساب الجميع دون مواربة (لقد بدأت تدمير العالم في سبيل تأمين احتياجات الاقتصاد الأمريكي.. وهو مشروع يهدف للاستسلام لها، والخضوع لإرادتها) أي لإقناع أي أمة من الأمم أن تقلع عن تحدى الولايات المتحدة.. بل الأسوأ من ذلك، في عصر تلعب فيه التقنية الإعلامية، وخاصة التلفزيون والإعلام السريع دوراً حاسمًا في تكوين الرأي العام، تقوم مسلسلات دالاس والديناصورات وغيرهما بتدمير ثقافات دول العالم الخاصة. وبعد انهيار الاتحاد السوفيتي، أصبح الموضوع الرئيسي للسياسة الأمريكية، وضع اليد على البلدان النامية).

روجيه جارودي (الولايات المتحدة طليعة الانحطاط) ص ٧٧، ٧٨، ترجمة مروان حموي، دار الكاتب - دمشق ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

ويرى الفيلسوف رينيه چينو أن الحقيقة ليست من نتاج الفكر الإنساني، فهي موجودة بمعزل عنا وليس علينا سوى اكتشافها، ولا يمكن أن يكون هناك شيء خارج هذه المعرفة إلا الخطأ[٣]. وفي حديثه عن الإسلام، كتب مقالاً عن التصوف الإسلامي قال فيه: «ربما كان الإسلام من بين جميع العقائد هو الدين الوحيد الذي يتضح فيه التميز بجلاء بين جانبين يتكامل كل منهما مع الآخر، ويمكن أن نطلق عليهما الظاهر والباطن، وهما طبقًا للاصطلاح الشائع في العربية (الشريعة) ومعناها الحرفي (الطريق الواسعة) التي يسير فيها الجميع، و (الحقيقة) الباطنة التي لا يدركها إلا الصفوة...».

---

(١) نفسه ص ١١١.

(٢) نفسه ص ١١١.

(٣) نفسه ص ١١٠. (يُنظر تعليقنا السابق بصفحتي ١٢٧ - ١٢٨.

ويضيف جينو قائلاً: «وتشمل الشريعة كل ما هو (ديني) في المفهوم الغربي خاصة الجانب الاجتماعي والتشريعي الذي يندمج في الإسلام اندماجًا جوهريًا مع الدين، ويمكن القول أن الشريعة منهاج عمل أما الحقيقة فإنها معرفة مجردة، غير أنه يجب إدراك أن هذه المعرفة هي التي تعطي الشريعة معناها الأسمى العميق وسبب وجودها الحقيقي»[1].

تعليق: ولكننا لا نوافقه على تقسيمه الصوفي بين الظاهر والباطن مستندين في ذلك إلى الإمام ابن القيم الذي يؤكد ضرورة الاستمساك بمنهج علماء السلف الذين أجمعوا على جعل القرآن الكريم مركز الدائرة في منهجهم، بالإقبال عليه، وتفهمه وتدبره. «فالحقيقة والطريقة والأذواق والمواجيد الصحيحة كلها لا تقتبس إلا من مشكاته ولا تستثمر إلا من شجرته»[2].

ويلحق بالقرآن السنة أيضًا، يقول ابن القيم: «فكل علم أو عمل أو حقيقة أو حال أو مقام خرج من مشكاة النبوة وعليه السكة المحمدية، بحيث يكون من ضرب المدينة فهو من الصراط المستقيم»[3].

أوجه التعارض بين الشرق والغرب:

عُني جينو ببيان جوانب التعارض القائم حاليًا بين الروح الشرقي والروح الغربي، وهو بصفة أعم يمثل التعارض بين روح التراث النقلي والروح المعادي للتراث[4]. إن الشرق يتمسك بسمو مكانة التأمل على العمل، بينما يؤكد الغرب الحديث رجحان كفة العمل على التأمل، بل أسرف الغربيون أي إسراف في تطوير ملكاتهم العملية فانتهوا إلى فقدان ملكتهم العقلية المجردة، وابتكروا نظريات ترفع العمل إلى مكانة لا تسمو إليها مكانة، بل ذهبوا -مثل البرجماتية- إلى حد إنكار أي شيء صحيح أو مقبول خارج نطاق العمل.. وقد أدى هذا الأسلوب إلى ما نشهده اليوم من هزال فكري[5].

(١) نفسه ص ٢١.

(٢) ابن القيم (مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين)، جـ ١، ص ٧ تحقيق الشيخ حامد الفقي، ١٣٧٥ هـ، ١٩٥٦ م.

(٣) نفسه ص ٥٨.

(٤) نفسه ص ٨١.

(٥) نفسه ص ٨٣.

كما تتضح أظهر سمات العصر الحديث في الحركة المستمرة دون الارتباط بأي مبدأ أعلى. . وكذلك الانغماس في المادة يؤدي إلى تكاثر الانقسام والتعارض، ولكن بالعكس كلما كان هناك سمو إلى الروحانية المنزهة كان هناك اقتراب من الموحدة التي لا تتحقق إلا بإدراك المبادئ الكلية.

ويتكرر الوضع نفسه -أي الحركة والتغيير في الميدان العلمي دون غاية ينتهيان إليها؛ مما أدى إلى توالي نظريات بدون أساس بسرعة متزايدة[1] . . وأخشى ما يخشاه فيلسوفنا أنه مع المزيد من تطور الاكتشافات أو الاختراعات الميكانيكية دون مبدأ يحكمها، أن تؤدي إلى أخطار الدمار ووقوع الكارثة النهائية إذا بلغت الأمور حداً يستحيل معه تفادي مثل هذه الكارثة[2] .

وهو يرى أن العلوم الحديثة تنضوي تحت لواء ما سماه (العلم الدنيوي) الذي يعجز عن الوصول إلى المعرفة العليا. . أما (العلوم النقلية) فإنها بفضل ارتباطها الوثيق بالمبادئ الميتافيزيقية تنضوي حقًا تحت لواء (العلم المقدس) . . ويقول: «إن العلم الدنيوي وهو علم المحدثين يمكن النظر إليه بحق على أنه (معرفة جاهلة) -أي معرفة من مستوى أدنى تنحصر في أدنى مستويات الواقع، وهي معرفة تجهل كل ما يسمو عليها، وتجهل كل غاية تتجاوزها، ولا ترتبط بأي مبدأ يمكن أن يكفل لها منزلة مشروعة. . ولأن هذا العلم قد حصر نفسه نهائيًا في الحيز النسبي المحدود، وأراد بذلك إعلان استقلاله، ولأنه قطع كل اتصال بينه وبين الحقيقة العليا والمعرفة الأسمى، فإنه صار علمًا عقيمًا وهميًا لا يصدر عنه شيء ولا يفضي إلى شيء»[3] .

---

(١) نفسه ص ٨٦.

(٢) نفسه ص ٨٧.

(٣) نفسه ص ١٠٥.

المقترحات نحو الإصلاح:

وفي عرض الفيلسوف رينيه لمقترحات نحو الإصلاح المنشود وإنقاذ الغرب من أزماته -أو حسب تعبيره- (**من فوضاه التي يتخبط فيها**) لا يعني أبدًا العداء للغرب، بل العمل على كبح جماحه؛ لأنه لو ترك وشأنه فإنه يهدد باكتساح كل شيء واستدراج الانسانية كلها إلى دوامة نشاطه الذي يتطلق على غير هدى[1]. إنه يقترح إصلاح الغرب بالتواصل إلى تقارب مع الشرق؛ لأن الشرق لا يفكر في الهجوم أو السيطرة على أحد كائنًا من كان، وكل ما ينشده إنما هو استقلاله وسكينته وذلك مطلب مشروع[2].

ويعبر فيلسوفنا بهذا الموقف عن روح إنسانية، كما يعتقد **أن العودة إلى التراث الصحيح سيفضي إلى نتائج أولى**، من بينها إمكان التفاهم من الشرق، والغرب، ولأن روح التراث الحق في جوهره روح واحد أيًا كان زمانه ومكانه وأيًا كان شكله[3].

وإذا جاز لنا التعليق، فإننا نقارن بين هذا الاقتراح الداعي إلى إفشاء السلام في العالم، وبين طبول الحرب التي يقرعها هانتجتون بكتابه (صراع الحضارات) وهو يعبر عن روح العداء الكامن في نفوس أهل الغرب.

ويرى أن تصوير العصور الوسطى أنه عصر الظلمات بمثابة تزييف حقيقي للتاريخ، إنها الأسطورة التي صورت العصور الوسطى على أنها عصر الظلمات والجهل والهمجية، وكانت حركة النهضة والإصلاح يمثلان الشوط الأخير في

---

(١) رينيه جينو (المعروف بالشيخ عبد الواحد يحيى)، ص ٧٧، ترجمة سامي محمد عبد الحميد، دار النهار، شارع الجمهورية، عابدين، ١٩٩٦ م.

(٢) نفسه ص ٧٨.

(٣) نفسه ص ٧٦.

القطيعة مع الروح النقلي وليس الشوط الأول، كما كانا بمثابة طعنة لما سماه رينيه چينو بأنه (التراث الراسخ)[1]، وحل محله الفلسفة والعلم «الدنيويان»، أي إنكار الفكر الأسمى الحقيقي، وحصر المعرفة في أدنى مستوى، مما أعطى هذه الحضارة طابعها المادي البحث الذي جعل منها مسخًا حقيقيًا، حيث شاع (المذهب الإنساني) وغايته حصر كل شيء في أبعاد إنسانية بحتة والإعراض عن أي مبدأ أسمى، ويمكن تصور ذلك رمزيًا بأنه الابتعاد عن السماء بحجة امتلاك الأرض.. والحق أن (النزعة **الإنسانية**) كانت صورة أولى لما سمي فيما بعد **بالعلمانية المعاصرة**[2]، كما أن الرغبة في النزول بكل شيء إلى مستوى الإنسان الذي اعتبر غاية في ذاته قد أدى إلى الانحدار من درك إلى درك للوصول إلى أدنى ما هو خسيس فيه، ثم يقول: وبذلك يتركز الاهتمام في إرضاء نزعات الجانب المادي في طبيعته وهو سعي لا طائل يُرجى من ورائه؛ وذلك لأنه يخلق دائمًا رغبات لم يكن لها وجود من قبل ولا يستطيع إشباعها... ويتساءل: فهل سيهوي العالم المعاصر إلى أسفل هذا المنحدر القاتل[3]؟

نقده للفيلسوف وليم جيمس: ويذكر رينيه چينو أن نظرية «التجربة الدينية» لصاحبها (**وليم جيمس**)، حيث زعم أن «الشعور الباطن هو الوسيلة التي يستطيع الإنسان بها أن يصل إلى الله، هذه النظرية هي ببساطة (**فورة دينية**) أي رغبات شعورية مبهمة لا تستند إلى أي معرفة حقيقية، ثم يقول: «وهنا تم اللقاء والاندماج بين آخر لقاء للانحطاط الديني وآخر نتاج للانحطاط الفلسفي»[4].

---

(١) رينيه چينو (أزمة العالم المعاصر)، ص ١١٣، ١٤٤.

(٢) نفسه ص ٦٠.

(٣) نفسه ص ٦٠، ٦١.

(٤) نفسه ص ١١٥، ١١٦.

وتفسيره لذلك أن «التجربة الدينية» امتزجت بالبرجماتية التي تمت الدعوة باسمها إلى فكرة إله محدود باعتبار أن لها (مزايا) أكثر من فكرة الإله اللامتناهي؛ لأن الإنسان يستطيع أن يَشعر نحوه بأحاسيس مثل التي يحسها نحو إنسان أعلى، وفي الوقت ذاته فإن الدعوة إلى «الشعور الباطن» انتهت باللقاء مع دعوات تحضير الأرواح وجميع (الأديان الكاذبة) التي يتميز بها عصرنا[1].

ويقرر فيلسوفنا أن الدين في حقيقته شكل من التراث النقلي؛ ولذلك فإن الروح المعادي للتراث النقلي لا بد أن يكون معاديًا للدين، وهذا الروح يبدأ بتجريد الدين من طبيعته، ثم يقضي عليه قضاءً مبرمًا عندما يستطيع ذلك، ثم الغرب سيحتاج في هذا الشأن لعوْن الشرق إذا أراد العودة إلى الوعي بتراثه[2].

ولكن الحالة الفكرية في عصرنا تتمثل في التهوين من شأن الدين والعمل على أن يصبح شيئًا يوضع في زاوية على حدة، وأن يخصَّص له حيز معين ومحدود قدر الإمكان، بحيث يصبح عنصراً ليس له أي تأثير فعلي على سائر الوجود، وأن يُعزل عنه بحاجز محكم[3].

شهادة الأديب أندريه جيد:

وبعد موت جينو شهد له الكثيرون بأنه قام بدور مؤثر في الغربيين، ومنهم أندريه جيد كما سيأتي، وأنه استهدف بكتاباته إنقاذ حضارة الغرب، لا هدمها، وكان يرى أن عودتها إلى الدين الصحيح هو السبيل الأقوم لتحقيق توازن في مسيرة هذه الحضارة، وإذ لولا بعض العناصر الصالحة فيها، لما كان لها وجود اليوم[4].. وفي حديث الشيخ عبد الحليم محمود لإحدى الصحف المصرية قال: «وقد كان إسلامه ثورة كبرى هزت ضمائر الكثيرين من ذوي البصائر الطاهرة، فاقتدوا به واعتنقوا الإسلام».

---

(١) نفسه ص ١١٦.

(٢) نفسه ص ١١٨.

(٣) نفسه ص ١١٩.

(٤) نفسه ص٦.

هذا، وقد أثرت كتابات جينو على معاصريه، واعترف الأديب الفرنسي الكبير (أندريه جيد ت ١٩٥١ م)، بأن جينو كان جديراً بتغيير حياته لو أنه عرفه من قبل، وقال جيد: «لقد قضي الأمر ولا يستطيع تفكيري الجامد أن يتجاوب مع مبادئ هذه الحكمة العريقة الأصول»[١] . . ثم يقول جيد (لقد علمتني كتب جينو الكثير ولو برد الفعل عليها، إنني أعترف طائعًا مختاراً بعيوب القلق الغربي الذي ما زالت الحرب بعض نتاجه . لكن المغامرة الخطيرة التي انطلقنا في سبيلها دون حساب تستحق عناء المضي فيها حتى النهاية . فقد فات أوان التراجع وعلينا أن نمضي في المغامرة قدمًا وأن نستمر حتى النهاية!

وهذه (النهاية)، وهذا الطرف الأقصى أظن أنه الله، وسوف نصل إليه عند دمارنا»[٢] .

أما الكاتب (سيرا) فقد أوضح أن ما يبرز أهمية دور جينو، هو حرصه على شيء واحد، وهو رفع كل مقدس إلى مكانته وذلك بالعودة إلى الينابيع الخالدة»[٣] .

ويشير صادق سلام في كتابه (الإسلام والمسلمون في فرنسا) إلى أن وجود الآلاف من أتباع جينو ليس إلا دليلاً على تهافت الأيدولوجيات التي عرضها الفكر الغربي متوهمًا أنها بديل الشعور الديني[٤] .

هذا، وقد لاحظ مترجم كتابه (أزمة العالم المعاصر) وهو الأستاذ سامي عبد الحميد، لاحظ أنه اصطنع أسلوبًا خاصًا يناسب العقلية الغربية؛ ومن ثم فإن بعض المصطلحات التي يوردها كثيراً يصعب ترجمتها إلى العربية . ومن ذلك عبارة (الحضارة النقلية) . . وقد خصص جينو بابًا في كتابه (تمهيد عام لدراسة العقائد الهندوكية) للحديث عن معنى (التراث النقلي) وأوضح أن (النقل) هو ما يتم توارثه شفاهة في الأصل، ثم أطلق على المنقول كتابة فيما بعد[٥] .

---

(١) نفسه ص ١٧ .

(٢) نفسه ص ١٧ .

(٣) نفسه ص ١٨ .

(٤) نفسه ص ١٨ .

(٥) نفسه ص ٢٠ .

ما تميزت به حضارة الاسلام(*):

ويرى جينو أنه لا بد للحضارة النقلية من أساس ميتافيزيقي -مثل الصين والهند- تستند إليه، أو أساس ديني مثل الحضارة الإسلامية والحضارة المسيحية في القرون الوسطى. وهذا الأساس الثابت يشبه الفلك الذي تدور فيه الأجرام السماوية ولا تتخطاها ولكنها مع ذلك تدور، ولا تكف عن الحركة ولا توصف بالجمود. وهذا يتفق مع قوانين الكون التي تأبى الخضوع للأهواء. ويعني ذلك أن الحضارات تتجدد ولكن شريطة ألا تحيد عن المبادئ الميتافيزيقية أو الدينية العليا التي يفهمها رجال الصفوة ويعملون على بثها بين الناس على مختلف طبقاتهم بما يناسب كل طبقة[1].

ولكننا -بدورنا- نتحفظ على رأي جينو في مساواته بين الحضارة الإسلامية وحضارتي الهند والصين، فمما لا يخفى أن **الحضارة الإسلامية تميزت بصفة خاصة بحرصها على احتضان الوحي المعصوم بكتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ**، ومن المتفق عليه بين علماء الإسلام أن علماء الحديث قاموا ببناء منهج كامل لتصحيح الحديث عن النبي ﷺ[2]، وتفردوا بما يسمى علم الإسناد، وأهم علومه أيضًا علم الجرح والتعديل، وهو يندرج تحت علم الحديث دراية. . وقد ذهب علماء الجرح والتعديل إلى اشتراط صفتين في الراوي لقبول حديثه، وهذان الشرطان هما:

١ - العدالة: وهي الإسلام فهمًا وعملاً وتطبيقًا عاقلاً سليمًا من أسباب الفسق، بريئًا من خوارم المروءة.

٢- الضبط، وهو أن يكون قوي الحفظ، دقيق العبارة في النقل لفظًا ومعنًى، بعيداً عن الخطأ والغفلة والوهم[3].

(*) وللقارئ وصف آخر لما تميزت به الحضارة الإسلامية بقلم المؤرخ الأمريكي ول ديورانت، يقول فيه (إن قيام الحضارة الإسلامية واضمحلالها لمن الظواهر الكبرى في التاريخ، لقد ظل الإسلام خمسة قرون من عام ٧٠٠ إلى عام ١٢٠٠ يتزعم العالم كله في القوة والنظام، وبسطة الملك، وجميع الطباع والأخلاق، وفي ارتفاع مستوى الحياة، وفي التشريع الإنساني الرحيم، والتسامح الديني، والآداب، والبحث العلمي، والعلوم والطب والفلسفة). كتابه (قصة الحضارة جـ٢ من المجلد الرابع ص ٣٨٢، ترجمة محمد بدران، جامعة الدول العربية، بدون تاريخ.

(١) نفسه ص ٢٠.

(٢) د. محمد رشاد خليل (المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره) ص ٦٦، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

(٣) نفسه ص ٦٧.

وقد اهتم المحدثون أيضًا بالسند والمتن أيضاً، فمن الخطأ التصور بأنهم اهتموا بالسند وحده دون متن الحديث[1].

أما بالنسبة لتجديد الحضارات الذي تحدث عنه جينو، فإن الحضارة الإسلامية اصطدمت في تاريخها بمشكلات لم يعرفها السلف، وكان لا بد لعلماء الإسلام عن طريق الاجتهاد من إيجاد حلول لها على ضوء مبادئ الإسلام بحيث لا يحيدون عنها لضمان التطور الحضاري السليم والأصيل.. وكان المجتهدون موجودين في كل عصر من العصور وفقًا لحديث الرسول ﷺ: «**إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها**»[*]، أي يدلها على أحكام ما استحدث في المجتمع الإسلامي ويصلح ما أهمل من الدين، ومما ألحق به من البدع مما هو ليس منه[2].

ماذا قدمت الفلسفة للفكر البشري؟

مر بنا عند عرض أزمة العالم المعاصر عند الفيلسوف الفرنسي رينيه جينو -أن الفلسفة لم تقطع الشوط اللازم للوصول إلى الحكمة، «متجاهلة» طبيعة الحكمة التي تستند إلى التراث، وهي فوق العقلانية.

لذلك أطلق على الفلسفة اسم «الفلسفة الدنيوية»، معللاً ذلك بأن هناك معرفة عليا لم تتوصل إليها.. بينما كان عليها أن تلتزم على الأقل باحترام ما تجهله، وهي في الوقت نفسه لا تستطيع إنكاره، مشيراً بذلك إلى أن «**الحقيقة**[3]» ليست من نتاج الفكر الإنساني، فهي موجودة بمعزل عنا، وليس علينا سوى اكتشافها[4].

كذلك شغلت قضية الفكر الفلسفي عالمًا مصريًا معاصراً، وهو الدكتور مهندس محمد الحسيني إسماعيل، شغلته هذه القضية وفعكف على دراستها مسجلاً ذلك بكتاب يقع في نحو ٥٠٠ صفحة من القطع الكبير، سماه (الحقيقة المطلقة: الله والدين والإنسان)[5].

---

(١) نفسه ص ٧٤.

(*) والحديث رواه أبو داود عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) د. عفاف صبرة (المستشرقون ومشكلات الحضارة)، ص ٩٣، دار النهضة العربية بالقاهرة، ١٩٧٩ م.

(٣) يُنظر صفحة رقم ١٢٨ لإيضاح المقصود بالحقيقة عند رينو جينيه.

(٤) ينظر صفحتي ١٢٧-١٢٨.

(٥) دكتور مهندس: محمد الحسيني إسماعيل (الحقيقة المطلقة... الله والدين والإنسان) مطابع الأهرام، =

وإلى القارئ الخلاصة بإيجاز شديد: تحت عنوان (**ثم ماذا قدمت الفلسفة للفكر البشري بعد آلاف السنين؟**)، ويجيب عن ذلك بقوله: «والآن بعد أن استعرضنا هذا الفكر الفلسفي للإنسان على مر تاريخه وحضاراته، أي منذ الفلسفة اليونانية القديمة وحتى الفلسفات المعاصرة، آن لنا أن نسأل أنفسنا، كما نسأل الفلاسفة أيضًا بعد هذا العرض السابق، السؤال التالي: وماذا قدمت لنا هذه الفلسفات من فكر إيجابي من حقيقة وجود الإنسان والغايات من خلقه، وكذا حقيقة وجود الله تعالى وصفاته؟!

في الحقيقة، وكما رأينا لم تؤد هذه الفلسفات أو هذه النظم الوضعية إلى معرفة ما.. عن وجود الإنسان حاضرًا ومصيرًا، كما لم تؤد هذه الفلسفات إلى معرفة ما... عن الغايات من خلق الإنسان، كما لم تؤد إلى معرفة ما.. عن الله تعالى وعن كمالاته أو صفاته الإلهية المطلقة. هذا باستثناء ما توصل إليه الفلاسفة من إدراك للفطرة، أو المعرفة الفطرية، وهي المعرفة التي ركبها الله تعالى في الإنسان (الأخلاق والقيم..) والفطرة عن الجانب الإلهي (أي إدراك وجود الله تعالى وما ينبغي أن تكون عليه كمالاته الإلهية)، وهذه المعارف لا تحتاج إلى أي نوع من أنواع الفلسفة، حيث إنها معارف فطرية لدى كل الناس.

فكما رأينا أن الفلسفة في جميع العصور لم تعدُ تحديد نظرية المعرفة عند الإنسان... آملاً أن تقود إلى معرفة وجود الإنسان ومصيره والغايات من خلقه.. وآملاً أن تقود الإنسان إلى معرفة شيء ما عن هذا الوجود.. وآملاً أن تقود الإنسان عن معرفة شيء من الله تعالى خالق هذا الوجود، وشيء ما عن صفات هذه الذات..!

= ١٩٩٥م، ولم يكتف بهذا الكتاب، بل صدر له كتاب آخر كما سيأتي بعنوان (الدين والعلم وقصور الفكر البشري) ويقع بدوره في نحو ٦٠٠ صفحة من القطع الكبير، ط مكتبة وهبة بالقاهرة، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م.
ولبيان المكانة العلمية للدكتور الحسيني نذكر فيما يلي مؤهلاته: دكتوراه في هندسة القوى والمحركات - كلية الهندسة -جامعة القاهرة، دكتوراه في الهندسة الكهربائية - كلية الهندسة- جامعة ولاية أيوا (أمريكا).. عضو متميز بجمعية المهندسين الأمريكية الدولية (أمريكا)، عضو نشط بأكاديمية العلوم الأمريكية (نيويورك)، عضو (عالمي) بجمعية تقدم العلوم الأمريكية، حائز على وسام الجمهورية (من الطبقة الثانية).. مهندس استشاري.

وتتبدد أحلام الإنسان وآماله في الوصول إلى معرفة أي شيء . . إلا الإنسان لم يبدأ إلا بنفسه . . . وبديهي لن ينتهي إلا بنفسه في هذه الفلسفات»[1] .

وفي خاتمة الكتاب، يقرر الدكتور الحسيني أن القضية الدينية ليست (قضية غيبية) كما هو الاعتقاد الزائف في هذا، بل هي في الواقع قضية يقينية، بكل ما تحوي الكلمات من معنى عريض لها، وبالتالي يمكن التثبت منها، ومن صدقها إلى أي درجة مطلوبة من الدقة .

كذلك يذكر أن الله تعالى هو مصدر الدين . . أي أنه -سبحانه وتعالى- قد أعفى الإنسان من الاجتهادات في تعريف الدين، كما يكون قد أعفاه أيضًا من الاجتهادات في تعريف ذاته (أي تعريف الذات الإلهية)، وتعريف الإنسان والغايات من خلقه، وبهذا المعنى يكون الله، سبحانه وتعالى، قد جنب الإنسان الوقوع في الوثنيات الفكرية الخاصة بالتعدد أو الشرك، طالما أن التأهيل الفطري للإنسان لا يسمح له بتناول مثل هذه القضايا وبحثها معتمدًا في هذا على ملكاته الفكرية فقط[2] .

ومن رأيه أيضًا أن «القضية الدينية هي قضية قابلة للبرهنة، أو بمعنى آخر، هي قضية يمكن أن نعرفها بطريقة عقلية وعلمية مثل تلك الطريقة يقتنع بها العقل بالنظرية الرياضية والفيزيقية . . . لذلك أخطأ الفيلسوف الإنجليزي (جون لوك) عندما قال: إن المعتقدات الدينية ليست قابلة للبرهنة . . وإلا لما قال الله عز وجل: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [فصلت: ٥٣][3] .

هذا، ولم يكتف الدكتور الحسيني بإصدار هذا الكتاب، بل أضاف إليه كتابًا آخر بعنوان (الدين والعلم وقصور الفكر البشري) .

---

(١) ص ٤٨٣، ٤٨٤ من كتاب (الحقيقة المطلقة . . الله والدين والإنسان) .

(٢) نفسه ص ٤٩٧، ٤٩٨ .

(٣) ص ٤ من كتاب (الدين والعلم وقصور الفكر البشري)، وقد فسر الآفاق بأنها هي التناهي العلمي للإنسان ولفكره . . و (الحق) يشير في أحد معانيه إلى القرآن المجيد، كما يمكن إلى أن يشير إلى الله عز وجل .

وبعد عرضه للأساطير اليونانية القديمة عن الآلهة، استثنى الفيلسوف إكسينوفون الذي رفض النزاعات التشبيهية للآلهة قائلاً: «لا يوجد غير إله واحد أرفع الموجودات السماوية والأرضية، ليس مركبًا على هيئتنا، ولا يفكر مثل تفكيرنا»[1].

وهكذا اهتدى إلى الفطرة البشرية حول مفهوم وجود الله عز وجل، وترفعه عن الصفات البشرية، كما جاء في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ⑪ لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الشورى: ١١، ١٢].

وينتقل الدكتور محمد الحسيني إلى وصف الفلسفات المعاصرة التي تتناول: هل للحياة معنى؟ وتجيب فتقول: إذا كانت الإجابة بالإثبات، فسوف يقودنا هذا إلى سؤال آخر، هو: أين تمثيل هذا المعنى؟ وهنا ترد الفلسفة: بأنه يجب علينا أن نجيب عن هذا السؤال بدون أن نتزلق في المستنقع «الأصولي الديني» أو في التصورات الدينية التي تجاوزتها الأقطار الحديثة بكثير!!

وهكذا تتهم الفلسفة الفكر الديني على نحو عام بأنه فكر قاصر لا ينبغي الالتفات إليه، وأن الفكر الحديث قد تجاوزه بكثير!!

ويرى الدكتور الحسيني أن هذا الرأي يعكس عدم فهم الفلسفة للتصورات الدينية الحقيقية، وهو فكر مستنتج من واقع الفكر الديني لليهودية والمسيحية، أو أي ديانات وثنية أخرى غير الديانة الإسلامية.

وبديهي تفشل الفلسفة في الوصول إلى معنى الحياة، كما تفشل في الوصول إلى معنى للغايات من الخلق.. بمعزل عن الفكر الديني الصحيح... ثم تنتهي الفلسفة إلى «تغريب» الإنسان على نحو كلي في هذا الوجود.

ولهذا كان (هيجل) يرى أن «الاغتراب» إنما يوجد في صميم بنية الحياة الكلية

---

(١) (الدين والعلم وقصور الفكر البشري)، ص ١٦٧.

ذاتها، كما ترى (الوجودية) أن الإنسان مغترب عن ذاته، وهو مغترب أيضًا عن الكون[1].

وبديهي تتلاشى الفلسفات في تلك اللحظات الأخيرة لوجود الفيلسوف في هذه الحياة عندما يواجه الموت.. فتتخلى عنه الفلسفة في هذه اللحظات.. لحظات الفزع الأكبر؛ إذا عندما أتى الموت لسارتر، طلب من رفيقة حياته سيمون دي بوفوار أن تأتي له بقس.. وجاءت له بقس واعترف له سارتر بهزيمته أمام الموت، آملاً في النجاة!!

وكان موقف سارتر هذا، قريبًا من موقف (فولتير)، فقد طلب بعد أن تدهورت صحته بشكل واضح قسا ليسمع اعترافه قبل موته، ولكن القس رفض تقديم الغفران له ما لم يوقع على اعتراف بإيمانه بالمذهب الكاثوليكي، ولكن فولتير ثارت ثورته على هذا الطلب، وكتب بدلاً من ذلك بيانًا قدمه إلى سكرتيره (واجنر) ذكر فيه: «إنني أموت على عبادة الله، ومحبة أصدقائي، وكراهة أعدائي ومقتي للخرافات والأساطير الدخيلة على الدين».

ثم يقول الدكتور الحسيني معلقًا على ذلك: «ويفشل الفلاسفة في إيجاد معنى للحياة لابتعادهم عن الدين الحق المطلق كمصدر لهذه المعارف»[2].

وما دام الحديث متصلاً عن نقد الفلسفة الغربية، فمن الأهمية بمكان توجيه العناية أيضًا إلى جهود الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني -رحمه الله تعالى- وهو من الرعيل الأول من أساتذة الفلسفة في مصر، وكان أستاذًا بكلية الآداب بجامعة القاهرة؛ إذ تنبّه بدوره إلى الآثار الضارة للمذاهب الفلسفية الغربية على مجتمعاتنا، فقال (وإذا كانت مجتمعاتنا الإسلامية قد عانت من الغزو الفكري الأوربي الذي صاحب الاستعمار ولا تزال، وتريد أن تحتفظ بما لها من شخصية حضارية متميزة فما المنهج الصحيح لمعالجة قضايا الفلسفة الأوربية بما يحفظ عليها نظرتها الإسلامية الخاصة في كل ما يعرض

(١) نفسه ص ١٦٨، ١٦٩.

(٢) نفسه ص ١٧١، ١٧٢.

عليها منها؟ . . وبعد دراسة موسعة وعميقة لتلك المذاهب اتضح أنها (مرفوضة من وجهة نظر الإسلام، وهي غريبة على مجتمعاتنا الإسلامية لأنها نبعت في أوروبا من واقع تاريخها الحضاري والديني والسياسي والاجتماعي) . . وقد اقترح البديل ويتلخص في تقديم مذاهب الفكر الأوربي (من خلال وجهة نظر نقدية إسلامية بحيث يقتنع الدارس في النهاية بأن الإسلام، بما ينطوي عليه من مبادئ ومثل، يغني عن استيراد أي من تلك المذاهب).

●●●

(١) بحث بعنوان منهج إسلامي في تدريس الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة في الجامعة ص٣٤١ و٣٤٧ و٣٥١ مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الرابع- يناير ١٩٩٦م.

الفصل الثالث:

نماذج من بعض فلاسفة العصر الحديث

ويحتوي على دراسة نماذج من فلاسفة العصر الحديث بالغرب وهم:

١- ديكارت.

٢- سينوزا.

٣- كانط.

٤- هيجل.

مع العناية بعرض فلسفة هيجل التاريخية ونقدها بواسطة بعض الفلاسفة والعلماء، بالإضافة إلى نقد المدرسة التاريخية الوضعية، ثم عرض موجز لتطور التاريخ في الفكر الإسلامي.

يعتبر رينيه ديكارت (١٥٩٦- ١٦٥٠) عادة مؤسس الفلسفة الحديثة:

كان ديكارت فيلسوفًا ورياضيًا ورجل علم، وكان عمله في الفلسفة والرياضيات ذا أهمية أعظم. ويعرض برتراند رسل لأهم كتابيه وهما:

(المقال في المنهج) و(التأملات).

وفي هذين الكتابين يبدأ ديكارت بشرح (منهج الشك الديكارتي)، فهو يعقد العزم على أن يشك في كل شيء يستطيع الشك فيه، وهو يبدأ بالشك في الحواس. . . ومهما يكن من أمر، يبقى ثمة شيء لا يستطيع أن يشك فيه، وهنا يقول ديكارت: «فبينما أريد أن أظن كل شيء باطلاً فلا بد بالضرورة أنني أنا الذي ظننت، كنت شيئًا، وبملاحظة أن هذه الحقيقة، أنا أفكر، وإذن فأنا موجود، كانت من الرسوخ واليقين بحيث أن أشد افتراضات الشك تطرفًا كانت عاجزة عن إبطالها، حكمت بأنني أستطيع أن أتقبلها بدون تردد كالمبدأ الأول للفلسفة الذي أبحث عنه»[١].

ويرى رسل أن ديكارت كان كاثوليكيًا مخلصًا، وكان يهدف إلى أن يحفّز الكنيسة -في مصلحتها كما في مصلحته- أن تكون أقل عداءً للعلم مما أظهرت عليه نفسها، في حالة (جاليليو)[٢].

وكان لديكارت تأثيره البالغ لدى مواطنيه أي «حب الاستدلال والسعي وراء

---

(١) (٢) برتراند رسل (تاريخ الفلسفة الغربية)، الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة ص ١٠٧، ١١٣، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

الوضوح العقلي، والترتيب قبل إصدار الأحكام بعد أن نجح في زعزعة القيود المدرسية وقيود السلطة والأحكام السابقة»[1].

ويقول الدكتور عبد الوهاب جعفر: «لقد انطبع النصف الأخير من القرن العشرين بطابع الثالثوث (نيتشه -فرويد- ماركس)، ومن المعروف أن هذا الثالوث هو الذي تمخض عن اتجاهات بنيوية ووضعية منطقية، وأيضًا فلسفات التحليل والنزعات اللاعقلانية، وكلها تستبعد الكوجيتو الديكارتي»[2].

ولكن ظهر من يعارض ديكارت أمثال (ودالامبير)، وأعلن أن (سلاح الشك الذي يظهر اليقين من الممكن أن يرتد على صاحبه)[3].

ويلاحظ الدكتور عبد الوهاب جعفر أن عصرنا يميل إلى استبعاد (الكوجيتو الديكارتي -أي أنا أفكر أنا موجود- بل هو يميل بوجه عام إلى استبعاد (الذاتية) من مجال البحوث المتصلة بالعلوم الإنسانية[4].

ويقول الدكتور أحمد صبحي رحمه الله: فأما عن عقلانية ديكارت، فقد كان ديكارت حريصًا على ألا يغضب الكنيسة، حيث أعلن مبدأ الشك في كل شيء لا يبدو أمام العقل واضحًا متميزًا، مستثنيًا الأخلاق والدين؛ لأن حقائق الأخير صادرة عن الوحي[5].

ومن رأي الفيلسوف الفرنسي المسلم رجاء جارودي أن هذا الشك هو مبعث شعور الشخص بذاته، وفي الوقت نفسه فإن هذا الشعور «وفقًا لتسلسل فكر ديكارت، يؤدي

(١) (٢) (٣) دكتور عبد الوهاب جعفر -أستاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة الإسكندرية (فصول الفكر الفلسفي)، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، ٢٠٠٣م، وقد خصص فصلاً لعرض ناقدي ديكارت بعنوان [اللاديكارتية في الفكر المعاصر].

(٤) نفسه ص ١٤٢، ١٤٣.

(٥) (في فلسفة الحضارة): اليونانية- الإسلامية- الغربية د. أحمد صبحي، د. صفاء عبد السلام جعفر ص ١٥٥، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، ٢٠٠٣م.

إلى الكشف عن الله -عز وجل- وذلك حسب اعترافه؛ «لأني إذا وضعت يدي على ذاتي الشاكة فإني أضع يدي على روح متناهية . . . مرتبطة بالروح اللامتناهية، ولا وجود لها إلا بها»[1].

ولكن في ضوء الفيزياء الحديثة لصورة المادة، تبين أن نظرة ديكارت التحليلية في بحث الأفكار والمشكلات، ورؤيته للطبيعة وكأنها أشبه ما تكون بالآلة، مكونة من أجزاء متعددة . . «فالكون آلة مركبة تحكمها قوانين ميكانيكية ورياضية ثابتة، ويمتد هذا المفهوم إلى عالم الكائنات الحية، بما فيها الإنسان، حتى ليرى الإنسان ما هو إلا حيوان آلة»[2] . . . ثم تبيّن خطأ تلك النظرة وتعليل ذلك:

أن ديكارت تأثر بطابع عصره الذي غلب عليه نظرية ميكانيكا الكم التي تنسب إلى نيوتن، حيث صور الكون في شكل ساعة منضبطة، ثم جاء أينشتين فنقد نظرية الحقيقة الكمية، وكان يأمل في أن يكون وراء عالم الكم العجيب حقيقة حتمية للأشياء والقوى التي تتفاعل بالصورة التقليدية طبقًا للأسباب والنتائج، معتقدًا أن أجهزتنا ليست مهيأه بطبيعتها للكشف عن التفاصيل الدقيقة للمتغيرات التي تكمن وراء تلك المسالك الغربية للجسيمات دون الذرية[3].

وقد تبين -في ضوء صورة المادة في الفيزياء الحديثة- خطأ تصور ديكارت.

لذلك يقول مؤلفا كتاب (أسطورة المادة . .): «وقد أسس ديكارت صورة العقل البشري كنوع من مادة هلامية توجد على استقلال عن الجسد . . . وقد سخر جيلبرت رايل من هذا الازدواج بإشارة للجزء العقلي بـ (الشبح في المادة) . .

---

(1) جارودي (نظرات حول الإنسان)، ص ٢٠٦، ترجمة د. يحيى هويدي، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، ١٩٨٣م.

(2) د. حامد عمار (مواجهة العولمة في التعليم والثقافة)، ص ٤٩، مكتبة الأسرة بمصر، ٢٠٠٦م.

(3) بول ديفيز وجون جريبين (أسطورة المادة «صورة المادة في الفيزياء الحديثة»)، ص ١٨٣، ١٨٤.

. . و«الآلة» التي أشار إليها كانت الجسد البشري والعقل البشري، باعتبارهما مجرد أجزاء في آلة كونية أكبر، ولكن حين أطلق هذا التعبير البليغ، كانت الفيزياء الحديثة تشق طريقها، هابطة بالنظرة للعالم التي كانت الأساس لفلسفته. واليوم، وعلى حافة القرن الواحد والعشرين، يمكننا أن نرى أن رايل كان على حق في رفض ذلك الشبح في الآلة، ليس لعدم وجود الشبح، بل لعدم وجود الآلة»[1].

بنيديكت (باروخ) سبينوزا:

ولد بأمستردام من أسرة يهودية، وأراد والده أن يصير حاخامًا، فتلقى اللغة العبرية والتوراة والتلمود والفلسفة اليهودية للعصر الوسيط، وبسببه نقده للتوراة.

أعلن زعماء اليهود فصله من الجماعة وحصلوا من السلطة المدنية على أمر بإقصائه عن المدينة؛ إذ كان البروتستانت أيضًا يعدونه رجلاً خطرًا. . . وكان الجدل شديدًا حول مسائل الوحي والنبوءة والمعجزات وحرية الاعتقاد، فدون في ذلك (الرسالة اللاهوتية السياسية) نشرت ١٦٧٠، غفلاً من اسم المؤلف، فعدت خلاصة الكفر[2].

ويرى برتراند رسل أن سبينوزا (١٦٣٤ - ١٦٧٧) هو أنبل وأحب الفلاسفة الكبار، ولقد تخطاه بعضهم في الجانب العقلي، ولكنه أعلاهم قدرًا في الجانب الأخلاقي وعرض رسل لاثنين من كتبه:

١- رسالة في السياسة اللاهوتية.

٢- رسالة في السياسة.

والأولى جمع غريب بين نقد الإنجيل وبين النظرية السياسية، والثانية تتناول النظرية السياسية فقط.

وفي نقد الإنجيل سبق سبينوزا الآراء الحديثة في بعض جوانبها. . . وهو يحاول طوال الكتاب أن يبين أن الكتب المقدسة يمكن تأويلها بحيث تنسجم مع لاهوت ليبرالي[3].

---

(١) نفسه ص ٢٤٨.

(٢) ص ١٠٦، ١٠٧ يوسف كرم (تاريخ الفلسفة الحديثة)، ط ٥، دار المعارف بمصر ١٩٦٩ م.

(٣) رسل (تاريخ الفلسفة الغربية)، ص ١٢١، ١٢٢.

ونظريته السياسية مستمدة أساسًا من هوبز، ويرى أن الخطأ يتمثل في عدم إطاعة القانون، وهو يسلم بأن الملك لا يمكن أن يخطئ، ويتفق مع هوبز في أن الكنيسة ينبغي أن تخضع للدولة خضوعًا تامًا، وهو ضد كل ثورة، حتى على حكومة سيئة، ويستشهد بالاضطرابات في إنجلترا كدليل على الضرر الذي ينجم عن المقاومة العنيفة للسلطة[1].

وفي ترجمة المؤرخ الأمريكي ديورانت لهذا الفيلسوف، يرى أنه كان منزعجًا لكراهية المسيحيين لليهود واضطهادهم، وكان يرى أنه ليس هناك سبب يمنع الفلسفة اليهودية والفلسفة المسيحية من الوصول إلى اتفاق حول عقيدة تمكنهم من العيش في سلام وتعاون، مقترحًا التفاهم المشترك حول أمر المسيح (عليه السلام) وتنمية العقائد المسيحية، وعندئذ سيدرك اليهود بأن المسيح (عليه السلام) أعظم الأنبياء وأنبلهم، وكان سبينوزا لا يعترف بتأليه المسيح ويضعه في مصاف البشر، فهو إنسان[2].

مذهبه في وحدة الوجود:

يذكر الدكتور علي عبد المعطي أن الذين تصدوا للكتابة عن سبينوزا تناولوا الترجمات عنه من الظاهر فحسب، دون أن يتعمقوا في مضمونها لمعرفة محتواها وسبر أغوارها، للوصول إلى المعاني الدفينة الباطنية في فكره[3].

ثم عرض مشكلة الحرية عند هذا الفيلسوف أثناء دراسته لمذهبه في وحدة الوجود، وهو لباب فلسفته وعصارة فكره، وانتهى إلى بيان قوله: «إن جميع الأشياء تعتمد في وجودها على الله»[4].

ولأن مذهبه الفلسفي العام يفضي به إلى فكرة صريحة في الجبر؛ لذلك يرفض

(١) نفسه ص ١٢٢.
(٢) قصة الفلسفة، دول ديورانت، مكتبة المعارف، ص ٢٠٦، بيروت، ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥ م.
(٣) د. علي عبد المعطي (اتجاهات الفلسفة الحديثة)، ص ١٨٧، دار المعرفة الجامعية سوتر، إسكندرية، ١٩٩٣م.
(٤) نفسه ص ١٨٨.

سبينوزا رفضًا تامًا أن يكون الإنسان في أفعاله حرًا مختارًا. وأن الإنسان لا يتمتع بالحرية، فكل شيء ضروري، بل الوجود بأسره يخضع للضرورة[١].

لذلك يحق لنا أن نعجب ممن وصفه بأنه فيلسوف التنوير الأول[٢]، بينما هو ينكر حرية الإرادة الإنسانية، ويجعل الإنسان خاضعًا لجبرية صارمة، وهي مدعاة للخضوع للأمر الواقع ما دام تغييره طبقًا -لمعتقد الجبرية- أمرًا مستحيلاً!

كانط (١٧٢٤-١٨٠٤):

هو مؤسس النزعة المثالية الألمانية، ويعتبر بصفة عامة أعظم الفلاسفة المحدثين[٣]، وأهم كتاب لكانط هو (نقد العقل الخالص)، وهدف هذا الكتاب أن يبرهن على أنه مع أن لا شيء في معرفتنا يمكن أن يتعالى على التجربة فإنها رغم هذا أولية في جزء منها وليست مستدله استدلالاً استقرائيًا من التجربة[٤].

ومن أقوال كانط: إن الله -تعالى- والحرية والخلود هي (أفكار العقل الثلاثة)، ولكن رغم أن العقل الخالص يقودنا إلى تشكيل هذه الأفكار فإنه لا يمكنه هو نفسه أن يثبت واقعيتها.

وأهمية هذه الأفكار أهمية عملية، أي أنها متصلة بالأخلاق، فالاستخدام الفكري الخالص للعقل يقود إلى المغالطات، والاستخدام الصحيح الوحيد له يتجه نحو غايات أخلاقية.

---

(١) نفسه ص ٢٠٤، ٢٠٥.

(٢) أشرف أمين، مقال بعنوان (مشكلة سبينوزا: قراءة يسيرة لأفكار فيلسوف التنوير الأول)، ص ٥ جريدة (الأهرام) في ١٩/ ٧/ ٢٠١٩م.

(٣) ديورانت (قصة الفلسفة)، ص ٣١٥.

(٤) نفسه ص ٣١٨.

وحين قامت الثورة الفرنسية وأعلنت شعارات: الحرية والإخاء والمساواة، أسعد ذلك كانط سعادة غامرة، وراح يتعقب أخبار هذه الثورة عن طريق الأصدقاء والصحافة..

ولكن تطورات أحداث الثورة بعد ذلك من إعدام الملك لويس السادس عشر وإعدام الآلاف من الناس على المقصلة، وجو الإرهاب والعنف الذي تمسك به قادتها.. كل ذلك أساء إلى الثورة بحيث أعد الناس الحرية التي تتشدق بها أنها نوع من الفوضى والتخبط الدموي الأعمى.. كل ذلك أدى إلى الحد من حماس كانط لتلك الثورة إذ تجاوزت ما يقتضيه العقل والعدل والمبادئ الإنسانية (د/ علي عبد المعطي: اتجاهات الفلسفة الحديثة) ص ٤٥٤-٤٥٨.

وحجته بكتاب (نقد العقل العملي) تقول: إن القانون الأخلاقي يتطلب العدالة - أي العادة المتناسبة مع الفضيلة- والعناية الإلهية وحدها هي التي يمكنها أن تضمن هذا، وواضح أنها لم تضمنها في هذه الحياة؛ ومن ثم فهناك إله وحياة مستقبلة، ويلزم أن تكون هناك حرية، ما دام بدون ذلك لن يكون هناك شيء من قبيل الفضيلة[1].

وجه كانط النظر إلى قصور العقل البشري عن إدراك ما وراء التجربة الحسية، وكانت غايته الكشف عن الحدود التي يجب أن يقف عندها إدراكنا للوجود الخارجي وألا يجاوزها إلى ما وراء الظواهر، من موضوعات الميتافيزيقا، وقد اكتفى بالإيمان بها عن طريق العمل[2].

ويقول ديورانت: «أن ما يسترعي النظر في فلسفة كانط هو أنه عاد في كتابه النقدي الثاني إلى إعادة فكرة الله -تعالى- وحرية الإرادة والخلود التي دمرها في كتابه الأول»[3].

ويرى أن أفكار القرن التاسع عشر الفلسفية كانت تدور حول آرائه، وانتشرت كلماته عن غرائب الحياة الاثنين: السماء المرصعة بالنجوم فوقنا، والقانون الأخلاقي فينا[4].

أما الفيلسوف (هوسرل) فيعيب علي كانط أنه جعل الفلسفة[5] ذيلاً للعلوم وخادمة للعلمين الرياضي والتجريبي، بحيث تقتصر مهمتها على تأسيس هذين العلمين، أما الميتافيزيقا ومباحث الفلسفة الأولى مثل مبحث الألوهية والنفس والعالم، فقد كانت موضع استبعاد أساسي عند (كانط) كما تبين في كتابه (نقد العقل الخالص).

ومذهبه الأخلاقي قائم على فكرة الواجب، فلم يعبأ كانط بمذهب المنفعة العامة، كما لم يعبأ بأية نظرية تجعل للأخلاق غرضاً خارجي:

فما هي أخلاق الواجب عند كانط؟

---

(١) نفسه ص ٣٢٣.

(٢) ص ١٨٨ الفلسفة ومباحثها للدكتور محمد علي أبو ريان، دار الجامعات المصرية بالإسكندرية ط ٣، ١٩٧٢ م.

(٣) ديورانت (قصة الفلسفة) ص ٣٧١.

(٤) نفسه ص ٣٧٣.

(٥) ص ٤٨ د. محمد علي أبو ريان، (الفلسفة ومباحثها) مع ترجمة كتاب (المدخل إلى الميتافيزيقا)، لبرجون، دار الجامعات المصرية بالإسكندرية، ط ٣، ١٩٧٢ م.

سنعرضها بإيجاز: ثم نتناولها بالنقد فيما يلي:

فلسفة كانط الأخلاقية «الواجب»:

نشأ أمانويل كانط في بيئة متدينة؛ إذ كان والداه ينتميان إلى شيعة بروتستانتية تستمسك بالعقيدة اللوثرية، وتؤمن بأن موضع الدين الإرادة لا العقل، وأنه لا بد من أن يؤيد الإيمان بواسطة الأعمال، وتنظر إلى المسيحية إلى أنها تقوى ومحبة الله، بينما ترى في اللاهوت «علم الكلام المسيحي» تفسيراً مصطنعًا أقحم على المسيحية، وقد تأثر كانط بهذه العقيدة في فلسفته، وقال في فلسفته: «أردت أن أهدم العلم بما بعد الطبيعة لأقيم الإيمان»(١).

وفي مذهبه الأخلاقي استبعد مذهب السعادة الشخصية؛ لأنه يرد الخير إلى اللذة والمنفعة، كما أنه يعجز عن استخراج قانون كلي ضروري من أنواع الحساسية الجزئية المتغيرة، ولا يضع تمييزاً بين بواعث الرذيلة، ولم يوافق أيضًا على مذهب العاطفة الأخلاقية مع اعترافه بالفضيلة أولاً وبالذات، ولكنه في الوقت نفسه استبدل بالمنفعة الحسية الرضا النفسي، ولجأ أنصاره إلى العاطفة ليأسهم من العقل «ولم يقدروا أن العاطفة متغيرة نسبية لا تصلح مقياسًا للخير والشر»(٢).

إنه مع تسليمه بأن الإنسان يسعى إلى بلوغ السعادة، إلا أن فكرة السعادة قد بلغت من عدم التحديد مبلغًا جعل كل إنسان يعجز عن التعبير عما يشتهيه بالرغم من رغبته في تحقيق السعادة لنفسه؛ ذلك لأن العناصر المختلفة للسعادة مستمدة من التجربة؛ ومن ثم فإنه من المستحيل على كائن متناه -وهو الإنسان- وإن ظن أنه أحكم المخلوقات وأشدها قوة أن يكون فكرة محددة عما يريده على وجه الدقة من وجوده على هذه الأرض، فإن أراد الثروة مثلاً فإنه سرعان ما يتعرض للحسد والدس والوقيعة، وإذا سعى إلى المزيد من المعرفة والبصيرة، فربما أدى ذلك إلى أن يزيد بصره نفاذًا إلى الشرور التي تتوارى عنه في حالته الراهنة، وإذا اشتهى عمراً طويلاً، فمن يضمن له ألا يكون شقاء طويل الأجل؟ وكذلك في طلبه للصحة، فربما كان اعتلال الجسد عاصمًا من إفراط كان سببًا في وهن الصحة الكاملة «إنه على الجملة عاجز عن أن يحدد بيقين تام، وبمقتضى مبدأ من المبادئ ما يمكن أن يوفر له السعادة الحقة، لأنه سيحتاج حينئذ إلى المعرفة الكلية التي تحيط

(١) «تاريخ الفلسفة الحديثة»: يوسف كرم ص ٢٠٩.

(٢) نفسه ص ٢٤٧.

بكل شيء، وإذن فليس في استطاعة الإنسان لكي يحصل على السعادة أن يراعي في أفعاله مبادئ محددة وإنما عليه أن يتبع نصائح تجريبية»[1].

لقد كان كانط في مقدمة القائلين بوجهة النظر المثالية، فأراد أن يحرر السلوك الأخلاقي من قيود الميول والأهواء؛ ولهذا استبعد اللذة والمنفعة والسعادة غاية قصوى لأفعال الإنسان الإرادية، إذ جعل الباعث يقول في الإرادة نفسها، وبذلك ارتدت عنده الأخلاقية إلى مبدأ الواجب[2].

ويقدم لنا بعض الواجبات بحسب تقسيمها إلى: واجبات نحو أنفسنا، وواجبات نحو غيرنا، وهي:

١- لنضرب مثلاً حالة رجل بلغ به اليأس حداً قرر معه أن يضع حداً لحياته، فإذا ما بحثنا إن كان من الممكن أن يصير فعله قانونًا طبيعيًا عامًا؟

والمشكلة حينئذ هي أنه هل يمكن أن يتحول مبدأ حب الذات هنا إلى قانون طبيعي عام؟ «ولكن الإنسان سرعان ما يدرك أن الطبيعة التي يهدف قانونها إلى تحطيم الحياة عن طريق الإحساس الذي تقوم وظيفته على دفع عجلة التطور في الحياة، إنما تناقض نفسها بنفسها ولا يمكن أن تحتفظ تبعًا لذلك بما يجعلها طبيعة، وأن من المستحيل على تلك المسلمة أن تصبح قانونًا طبيعيًا، وأنها نتيجة لذلك كله تناقض المبدأ الأعلى للواجب مناقضة تامة»[3]. أي أن الانتحار يستحيل أن يصبح قانونًا طبيعيًا.

٢- الحالة الثانية: حالة امرئ احتاج إلى اقتراض مبلغ من المال بينما يعلم أنه لن يتمكن من سداده، وتتنازعه الرغبة في عدم السداد، ولكن سرعان ما يقف في وجهه وازع الضمير لينبهه إلى تحريم الالتجاء إلى هذه الطريقة لحل ضائقته المالية.

وحتى إذا كان هذا المبدأ عادلاً، فإنه لن يصبح بأي حال من الأحوال قانونًا طبيعيًا

---

(١) «تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق»: كانط ص ٥٧ ترجمة د. عبد الغفار مكاوي.

(٢) «الفلسفة الأخلاقية»: د. توفيق الطويل ص ٢٢١.

(٣) «تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق»: كانط ص ٦٢.

وقد أورد يوسف كرم هذه العبارة حسب النص التالي: «ولكن الطبيعة التي يكون قانونها القضاء على الحياة بموجب النزعة التي وظيفتها الدفع إلى تنمية الحياة واستطالتها.. إلخ» «تاريخ الفلسفة الحديثة» ص ٢٥١ دار المعارف سنة ١٩٦٩.

عامًا «وذلك لأن التسليم بقانون عام مؤداه أن كل إنسان يعتقد أنه في ضائقة يستطيع أن يعد بما يخطر على باله، مع النية المعقودة على عدم الوفاء بهذا الوعد سيجعل الوعد نفسه والغاية التي يطمع في تحقيقها عن طريقه أمرًا مستحيلاً؛ إذ لن يصدق أحد ما يبذل له من وعود»(١).

٣- امرؤ ثالث: يتمتع بكثير من المواهب ويحتاج معها إلى التثقيف والتهذيب، ولكنه يهملها ساعيًا وراء اللذات بدلاً من بذل الجهد في تنمية استعداداته الفطرية وتحسينها. ثم سرعان ما يتبين له أن نزعته الطبيعية إلى المتع باللذات لا تتفق مع ما يسمى بالواجب، كما لا يمكن أن تصبح قانونًا طبيعيًا عامًا «ذلك لأنه بما هو كائن عاقل، يريد بالضرورة أن تنمي جميع ملكاته لكونها نافعة له، ولأنها أعطيت له ليبلغ ألوانًا عديدة من الغايات والأهداف»(٢).

٤- أما الرابع: الذي توافرت له أسباب الحياة الرغدة فإنه ينظر إلى من حوله من المكافحين دون أن يمد لهم يد المساعدة مع مقدرته على ذلك، بل لا يرغب في تحقيق السعادة لهم بمعاونتهم بالمال أو الوقوف إلى جانبهم في أوقات الشدة.

إن مجرد إرادة أن يتحول ذلك التصرف إلى قانون طبيعي عام تناقض نفسها بنفسها «فقد يحدث في كثير من الحالات أن يحتاج مثل هذا الإنسان إلى حب الآخرين وعطفهم، وأن يجد نفسه محرومًا من كل أمل في الحصول على المساعدة التي يتمناها؛ إذ يحول بينه وبينها ذلك القانون الطبيعي المنبثق من إرادته ذاتها»(٣).

ومن هنا نستطيع أن نتبين أفعال الواجب التي يحددها كانط على النحو التالي: إن محافظة الإنسان على حياته واجب، والإحسان واجب، وتأمين الإنسان لسعادته الذاتية واجب غير مباشر، ومحبة الجار ولو كان عدوًا واجب(٤).

وهكذا فإن الأفعال الإنسانية لا تكون خيرًا إلا إذا صدرت عن واجب، لا عن ميل

(١) نفسه ص ٦٣.

(٢) «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»: كانط ص ٦٤.

(٣) نفسه ص ٦٥.

(٤) نفسه ص ٢٥، ٢٦.

مباشر أو رغبة في تحقيق مصلحة شخصية، فإذا أدى الإنسان واجبًا -كإنقاذ غريق- فإنه لكي يصبح تصرفه أخلاقيًا ينبغي أن يكون باعث الواجب من بين عدة بواعث هو الكافي للإقدام على الفعل، ومع إقرار العواطف النبيلة كعامل مساعد لإتيان الأفعال الخيرة فإن غرسها في النفس يعد واجبًا أيضًا «فإن العالم يفتقر من اتخاذ السعادة غاية مباشرة لأفعالنا -إن علينا واجبًا غير مباشر يقضي بالبحث عن سعادتنا»[1].

تعريف الواجب:

ولكن ما هو تعريف كانط للواجب؟

إنه يصفه بأنه «ضرورة القيام بفعل عن احترام للقانون»[2].

والإنسان ليس في حاجة إلى علم ولا فلسفة لكي يعرف ما ينبغي عليه أن يفعل لكي يكون أمينًا وخيرًا[3]، وأن معظم أفعالنا تتفق مع الواجب[4]؛ ذلك لأن المبادئ الأخلاقية هي مبادئ قبلية بحتة «خالصة من كل عنصر تجريبي، وأنه لا يمكن أن نجدها أو نجد أقل جزء منها إلا في تصورات العقل الخالصة»[5].

ومن السهل علينا أن نفرق بين الأفعال التي تصدر عن شعور بالواجب والأخرى التي تنبع عن حرص أناني على المصلحة. مثال ذلك أن التاجر الفطن يتحاشى رفع سعره، ويحافظ على مستوى سعر ثابت للجميع بحيث يستطيع أن يشتري بها الطفل وأي إنسان آخر، وهنا لا محيص من الاعتراف بأنه يعامل المشترين بأمانة، ولكن لا يكفي هذا للاستدلال عن صدور فعله التزامًا بمبادئ الواجب؛ لأن مصلحته قد اقتضت ذلك، ولا نستطيع افتراض أنه يتصرف مع عملائه بوحي من عاطفته نحوهم «وإذن

---

(١) «الفلسفة الخلقية»: د. توفيق الطويل ص ٢٣٢، وهكذا يوفق كانط بين رفضه لمن يطلب السعادة في ذاتها لأن طلبها يفسر الفعل الخلقي وبين حالة الشخص الذي تجري كل الأمور على ما يشتهي!

(٢) «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»: كانط ص ٣٣.

(٣) نفسه ص ٤١.

(٤) نفسه ص ٤٥.

(٥) نفسه ص ٢٤.

فلم يصدر هذا السلوك لا عن واجب، ولا عن ميل مباشر، بل كان الباعث عليه هو المصلحة الذاتية وحدها»[1].

وعلى العكس من ذلك -كما تبين لنا آنفًا- أن محافظة الإنسان على حياته واجب بالرغم من إحساسه أحيانًا بالتعاسة والهزيمة والهوان وتمني الموت، فمحافظته على حياته بالرغم من كل هذه الظروف صادر عن مسلمة ذات مضمون أخلاقي.

وكذلك الإنسان الذي يحسن إلى الغير منفلتًا من همومه الذاتية التي تقضي على كل مشاركة وجدانية للآخرين، وصرفه مُعاونتهم عن الانشغال بشقائه فإن تصرفه هذا يصدر عن شعور بالواجب. وكذلك يأتي تأمين الإنسان لسعادته من قبيل الواجب بطريق غير مباشر؛ «ذلك لأن عدم رضا المرء عن حاله وتزاحم الهموم العديدة عليه ومعيشته وسط حاجات لم يتم إشباعها قد تكون إغراءً قويًا له على أن يدوس على واجباته»[2]، ولكن لا بد من أن تكون قاعدة تحقيق السعادة مصحوبة بأضرار تلحق ببعض الميول -ويصدر التصرف إذن لا عن ميل بل عن إحساس الواجب[3].

ومن هذا يتضح أن السمات الرئيسة للواجب تتجدد وفقًا للقواعد الثلاث الآتية:

أولها: أنه تشريع كلي وقاعدة شاملة، وتكمن قيمة الواجب في صميم الواجب نفسه بصرف النظر عن أية منفعة أو فائدة أو كسب مادي. وعلى هذا فإن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يفعل مع معرفته بأن «قيمة الفضيلة إنما تزيد كلما كلفتنا الكثير، دون أن تعود علينا بأي كسب»[4].

---

(1) نفسه ص ٢٥.

(2) نفسه ص ٢٦.

(3) (المشكلة الخلقية): د. زكريا إبراهيم ص ١٩٣.

(4) نفسه ص ١٩٤.

ويبدو جليًا من تلك الأمثلة نزعة كانط المثالية الناجمة عن تشبعه منذ نعومة أظافره بروح الإيمان الديني، وكانت سببًا في نفوره من إرهاب الثورة الفرنسية، ومخالفتها لشعار الحرية، الإخاء- المساواة؛ وهذا ما يبدو واضحًا للدارس للتاريخ الفرنسي، أن فرنسا بعد ذلك جعلته قاصرًا على الفرنسيين وحدهم.. ولكن نفس الذين يطبقون تلك المبادئ على مواطنيهم قُتلوا في يوم واحد في مدينة ستيف الجزائرية (٤٥ ألف شهيد)؛ لأنهم طبقوا لوطنهم ما يطالب أي مواطن فرنسي لفرنسا) د/ محمد عباس (اغتيال أمة) ص٢١- مكتبة مدبولي، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

الثانية: أن الواجب منزه عن كل غرض، فلا يطلب لتحقيق المنفعة أو بلوغ السعادة وإنما ينبغي أن يطلب لذاته، أي ينبغي أن نؤدي واجبنا «فليست الأخلاق هي المذهب الذي يعلمنا كيف نكون سعداء، بل هي المذهب الذي يعلمنا كيف نكون جديرين بالسعادة»[1].

والسمة الثالثة للواجب: أنه قاعدة غير مشروطة للفعل، أي أنه قانون سابق، أو حكم أولي سابق على التجربة[2].

ويُشترط للواجب شرطان، هما: الحرية وازدواج الطبيعة البشرية:

الحرية وازدواج الطبيعة البشرية:

يذهب كانط إلى القول بأن الالتزام الخلقي مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالشعور بالحرية، وينبغي علينا أن نوضح كيف وصل هذا الفيلسوف إلى فكرته عن الحرية بتحليله للطبيعة البشرية وإثبات ازدواجها.

إن الحديث عن مصدر الإلزام في فلسفته وثيق الصلة بفلسفته الميتافيزيقية في تصور الكون، فالعالم عنده عالمان:

أحدهما عالم الأشياء كما هي في ذاتها.

والعالم الثاني هو عالم الأشياء التي تبدو لنا وهو يختلف عن الأول. مثال ذلك أن الرجل الذي ولد وعلى عينيه منظار أزرق اللون مثلاً، يرى كل شيء مصطبغًا بهذا اللون، وكذلك العقل، فإنه يضيف إلى الأشياء صفات الكم والكيف وكون الشيء علة أو معلولاً، يشغل حيزًا من المكان أو الزمان «بهذا لا ندرك قط شيئًا على حقيقته، وإنما ندركه كما يبدو لنا»[3].

والإنسان لا يخرج عن نطاق العالم الذي أنشأه وصوره له عقله أو على الأقل ساهم في إنشائه.

---

(١) نفسه ص ١٩٤.

(٢) أسس الفلسفة الخلقية: د. توفيق الطويل ص ٢٢٥.

(٣) نفسه ونفس الصفحة.

وبالمقارنة بين العالم والإنسان، فإن للإنسان بدوره مظهرين: أحدهما: يتمثل في ذاته التجريبية التي تربطه بعالم الأشياء كما تبدو، والإنسان بهذه الصفة له طبيعة مزدوجة أي يخضع مع غيره من المخلوقات لقوانين العلية التي تحكم العالم الفيزيقي «أي الطبيعي»، والعوامل الجبرية تتصل باستعداداته السيكولوجية والفسيولوجية والجنس الذي انحدر عنه، والطبقة المنتمي إليها والبيئة التي نشأ فيها والتربية التي تدرج بها. ولكن مع هذا، فإن الإنسان ليس كالجماد والحيوانات التي لا تستطيع بطبيعتها أن تتصرف على غير الذي تصرفت عليه فعلاً، وإنما هو يتميز عنهما -كما يتميز عن الظواهر الطبيعية بظاهرة ينفرد بها دون غيره من الكائنات؛ لأنه الكائن الوحيد الذي يعد من جهة خاضعًا للسنن الطبيعية ونظمها خضوعًا كاملاً، ويعد من جانب آخر مزود بدوافع ورغبات تملي عليه ما يأتيه من تصرفات. إنه يتميز بالشعور «بما ينبغي» أن يفعله، أي أن الإنسان وحده «هو الذي يشعر بإلزام يوجب عليه أن يتصرف وفقًا لمبدأ»(١).

وهنا يبدو المظهر الثاني للإنسان، وهو انتماؤه إلى عالم الحقائق في ذاتها، وحينما يشعر الإنسان بالإلزام الخلقي، إنما يستلهمه من مثل أعلى، متحرراً من آثار الوراثة وقيود البيئة ومواضعات الظروف، متجرداً عن العالم الطبيعي، متخلصًا من الجانب الذي يربطه بالعالم كما يبدو، مرتفعًا إلى عالم الحقائق في ذاتها «وعندئذ يتصرف ككائن أخلاقي، فيخضع سلوكه لمبدأ الواجب، ويزاول أفعاله بإرادة حرة، ولا يتقيد بغير نفسه التي تعتنق مبدأ أخلاقيًا تدين له بالولاء»(٢).

نقد المذهب:

يتجاهل كانط الغالبية من البشر بمكوناتهم المذهبية والعاطفية الذين يسعون بتصرفاتهم وسلوكهم إلى غايات تختلط فيها الأهداف بتحقيق منافع أو بحث عن سعادة، أو تحكم أعمالهم دوافع الرجاء أو الخوف، وتتعدد واجباتهم بتعدد الأحوال والعلاقات.

---

(١) نفسه ص ٢٢٧.

(٢) (دستور الأخلاق في القرآن): دراز ص ٢٨٢.

إن قانون الواجب الصارم يصلح فقط لقلة خاصة من ذوي الإرادات الحديدية الذين لا يحققون من سلوكهم إلا عمل «الواجب» فحسب، حتى لو أدى ذلك إلى تضحيات بالمال والوقت والراحة وغيرها.

إن هذه الصيغة الكانية التي تقيم الإلزام على أساس «شكله المحض» المجرد عن مادته[1] هذه الصيغة يصعب الانقياد لها في كل الأحوال.

ويقول الدكتور دراز: «الواجب الكلي العام، فلنقبله، ولكن ينبغي أن نفرق بين درجات كثيرة من العمومية فإن لها امتداداً بقدر ما لها من مفاهيم:

الواجب الأبوي والأموي، والزوجي، والبنوي، واجبات الرياسة والصداقة والمواطن والإنسان وواجب العمل وواجب التفكير وواجب المحبة».

ويتساءل بعد ذلك: «هل من حقنا أن نقول لرئيس أن يعامل من هم أعلى منه رتبة معاملته لمرؤوسيه؟ وأن نطلب إلى زوج أن يعامل كل نساء الدنيا كما يعامل زوجته والعكس؟»[2].

ثم يطرح لنا الدكتور دراز البديل في تنفيذ أوامر الشرع ونواهيه، وهي التي تجعل المؤمن لا يذعن للواجب «كفكرة» أو «ككائن عقلي»، ولكنه يذعن له من حيث هو صادر عن الله تعالى الذي زودنا بالعقل وأودع فيه الحقائق الأولى، بما في ذلك الحقيقة الأخلاقية في المقام الأول.

هذا، وقد خصصّ الدكتور محمد عبد الله دراز- رحمه الله تعالى- كتاباً فريداً في بابه ولم يُسبق إليه، عرض فيه بإسهاب الأخلاق في القرآن الكريم تحت عنوان (الدستور الأخلاقي في القرآن) وسنعرض باختصار لبعض القضايا الأخلاقية التي عالجها:

تحت عنوان: الخير أو العنصر الأخلاقي في القرآن:

يقول الدكتور دراز إن النفس الإنسانية لا تتغذى بالحقائق النظرية وحدها؛ فبجانب حاجة الإنسان إلى المعرفة والاعتقاد، يحتاج في إلحاح إلى القاعدة العملية القادرة على توجيه نشاطه في كل لحظة من لحظات حياته، سواء في تصرفاته مع نفسه أو في علاقاته

---

(1) نفسه ص ١١٢.

(2) نفسه ص ٤٨٣.

مع غيره أو مع خالقه عز وجل. ولقد قدّم القرآن إلى هذه الحاجة النظام الوافي، بأوسع وأدق طريقة ممكنة، وخط في كل فرع من فروع النشاط الإنساني خطًا واضحًا يسلكه الإنسان في اطمئنان وأمان [1] وقد وضّح في ملاحظات مختصرة بعض تعاليم القرآن الأخلاقية، مفصلاً إياها في المجالات التالية:

١- **في مجال الفضيلة الشخصية:** في هذا المجال الفردي نجد على الأقل قاعدة جديدة ومبدأ جديدًا في القرآن. فالقاعدة الجديدة هي تحريم الخمر، والقضاء على مصادرها بمنع تناول أي مشروب مسكر ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ [المائدة: ٩٠]، وأما المبدأ الجديد فهو النية.

٢- **الفضيلة في العلاقات بين الأفراد:** بالإضافة إلى كنز العدل والمحبة الذي عنى القرآن بحفظه، أوجد فصلاً رائعًا فيما يمكن تسميته بالحضارة الأخلاقية: إنه تفنين حقيقي في الأدب والذوق الاجتماعي والتحشم في المظهر [2].

قال تعالى ﴿**وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلأَنفُسِكُمْ وَمَا تُنفِقُونَ إِلاَّ ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ**﴾ [البقرة: ٢٧٢]، وانظر (الليل ١٩-٢٠).

وقال عز وجل: ﴿ **وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا**﴾ [النساء: ٨٦]. . وانظر الآيات من (النور: ٢٧- ٢٨) و(٥٨- ٥٩) و(٦١- ٦٢)، الحجرات (٢، ٣- ٥)، المجادلة (٨)، والآيات التالية (٩- ١١).

وقال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلا تَجَسَّسُوا وَلا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا**﴾ [الحجرات: ١٢].

وقال تعالى: ﴿**وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلا يُبْدِينَ**

---

(١) د. محمد عبد الله دراز (مدخل إلى القرآن الكريم: حقائق تاريخية) جـ٢ ص٣١ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة العدد (١٨٦) ذو الحجة ١٤٣١هـ- نوفمبر ٢٠١٠م.

(٢) نفسه ص ٥٨/ ٥٩.

زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ [النور: ٣١ و٥٣ و٥٩/ ٦٠ الأحزاب ٣٢- ٣٣.

٣- الفضائل الجماعية:

نجد في القرآن الكريم مبدأين أساسيين ينصّان على ضرورة قيام[1] الجماعة الإسلامية بدورها كجماعة متميزة ومتماسكة:

الأول: يدعو المؤمنين بأن يكونوا جماعة موّحدة لا تنقسم، بدون فرقة أو شقاق ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣] ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا﴾ [الأنفال: ٤٦].

الثاني: وهو على جانب كبير من الأهمية من الناحية الأخلاقية؛ فهو التزام جميع المسلمين بألا يتركوا المنكر يسود في مجتمعهم، وضرورة أن يتواصوا بالحق والفضيلة... ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لاَّ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً﴾ [الأنفال: ٢٥]، ﴿وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ﴾ [البلد: ١٧]، ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر: ٣]؛ ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٢]، ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠][2]... وبعد، فلنقارن بين النظام الأخلاقي الوافي الوارد بالقرآن الذي أقيمت عليه الحضارة الإسلامية، وبين فكرة (الواجب) الضيقة الحدود عند كانط التي لا تفي بحاجات الإنسان وتعجز عن توجيه نشاطه، فتبدو كزورق يعجز صاحبه عن توجيه دفته، وتكاد تغرق به في محيط النشاط الإنساني!

٤- هيجل:

كان هيجل (١٧٧٠- ١٨٣١) ذروة الحركة التي بدأت بكانط في الفلسفة الألمانية، وبالرغم من أنه كثيراً ما ينتقد كانط، فإن مذهبه لم يكن من الممكن أن تقوم له قائمة لو لم يوجد كانط.

---

(١) نفسه ص ٥٩.

(٢) نفسه ص ٦٢/ ٦٤.

ولقد كان نفوذه -وإن يكن الآن في تناقص- نفوذًا عظيمًا للغاية، ليس فقط أو بصفة رئيسة في ألمانيا وحدها. فبنهاية القرن التاسع عشر، كان قادة الفلاسفة الأكاديمية في أمريكا وفي بريطانيا معًا هيجليين، على نطاق واسع وخارج الفلسفة الخالصة، كان عدد كبير من رجال الدين البروتستانت يعتنقون نظرياته، وأثرت فلسفته في التاريخ تأثيرًا عميقًا في النظرية السياسية.

وكان ماركس -كما يعلم كل إنسان- تلميذًا لهيجل في شبابه، واحتفظ[1] مذهبه المكتمل ببعض القسمات الهيجلية المهمة. وحتى لو كانت جميع النظريات الهيجلية (كما أعتقد أنا نفسي) باطلة، فما برح هيجل يحتفظ بأهمية، ليست قاصرة على أن تكون تاريخية فقط، ألا وهي أنه يمثل نوع معين من الفلسفة، هو عند غيره أقل اتساقًا وأقل شمولاً[2].

وصف رسل فلسفة هيجل وخصائصها:

يقول رسل:

«وفلسفة «هيجل» بالغة الصعوبة، فهو- كما يمكنني أن أقول- أشد جميع الفلاسفة الكبار عسرًا على الفهم. وقبل أن نطرق أية تفصيلية، فإن وصفًا عامًا لخصائص فلسفته قد يكون مفيدًا. فمنذ اهتمامه الباكر بالنزعة الصوفية احتفظ باعتقاد في عدم واقعية الانفصال، فالعالم -في نظره- ليس مجموعة من الوحدات الصلبة، سواء أكانت ذرات أم نفوسًا، كل منها يستمر في الوجود مستقلاً تمامًا بذاته، فالاستمرار الذاتي الظاهري للأشياء المتناهية يبدو له خداعًا، فليس ثمة شيء، لما يرى، حقيقيًا تمامًا وبصفة نهائية اللهم إلا الكل»[3].

---

(١) برتراند رسل «تاريخ الفلسفة الغربية»، الكتاب الثالث، ص ٣٥١، ٣٥٢، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧ م.

(٢) نفسه.

(٣) برتراند رسل (تارخ الفلسفة الغربية)، الكتاب الثالث، ص ٣٥٢، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧.

والكل في كل تعقيده، يدعوه (هيجل) «المطلق» والمطلق روحي، وهو بذلك ينبذ رأي (سبينوزا) القائل بأن له صفة الامتداد مثلما له صفة الفكر.

.. وكل مرحلة تالية في الجدل تحوي كل جميع المراحل السابقة، كما لو كانت في محلول، لا أحد منها مستبعد تمامًا، وإنما يعطي مكانه الخاص به كلحظة في الكل. فمن المستحيل عندئذ الوصول إلى الحقيقة اللهم إلا بالمضي عبر خطوات الجدل والفكرة المطلقة التي ينتهي بها المنطق، هي شيء شبيه بإله أرسطو، وقد ظن أنه يفكر في ذاته.

العقل عند هيجل[1].

يرى هيجل أن العقل يسيطر على العالم، وأن تاريخ العالم بالتالي يتمثل أمامنا بوصفه مسارًا عقليًا[2].

ولا بد أن يكون لدينا على الأقل الإيمان الراسخ الذي لا يتزعزع بأن العقل موجود فعلاً في التاريخ، وأن عالم العقل والإرادة الواعية ليس نهبًا للصدفة، وإنما لا بد له أن يتجلى في ضوء الفكرة الواعية بذاتها.

ونحن نستخلص استنتاجًا من تاريخ العالم حين نقول: إن تطوره كان مسارًا عقليًا، وإن التاريخ الذي ندرسه يشكل المجرى العقلي الضروري لروح العالم، ذلك الروح الذي تظل طبيعته واحدة، وإن يكن يكشف عن هذه الطبيعة الواحدة في ظواهر العالم[3].

وبينما كان كانط يقصد بالعقل الفهم -وهو ملكة الاستدلال العقلية التي توحد بين الأفكار عن طريق المقولات، والعقل -حينما يقصد به النطق- هو الذي يدرك الأفكار الميتافيزيقية العليا.

---

(١) نفسه ص ٣٦٥.

(٢)، (٣) هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول (العقل في التاريخ)، ص ١٠٠، ١٠٠١، ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح، مراجعة د. فؤاد زكريا، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة، ص ١٩٨٠م.

أما تلميذه هيجل فيقصد وظيفة الفهم في دائرة الجزئيات، أما العقل فهو قوة إدراك الكلي، وبه ندرك سائر الحقائق الميتافيزيقية[1].

وفي شرح هيجل لرأيه بأن العقل حكم العالم وما زال يحكمه يوضح فكرتين:

الأولى: أن إنكساجوراي اليوناني هو أول من ذهب إلى القول بأن الفهم بصفة عامة -أو العقل- هو الذي يحكم العالم، وليس المقصود بذلك هو الذكاء من حيث هو عقل واعٍ بذاته، كلا، ولا هو الروح بما هي كذلك، فلا بد لنا أن نفرق بعناية بين هذا وذاك. أن حركة النظام الشمسي تحدث وفقًا لقوانين لا يمكن أن تتغير، هذه القوانين هي العقل الكامن في الظواهر التي نتحدث عنها، لكن لا الشمس ولا الكواكب التي تدور حولها وفقًا لهذه القوانين، يمكن أن يقال: إن لها أي ضرب من ضروب الوعي[2].

والقول من ناحية أخرى بأن العقل هو جوهر الكون أو صورته اللامتناهية لا يعني أن الأشياء المادية ليست موجودة، وأن العقول وحدها هي التي توجد، وإنما هو يعني فحسب، أن الطبيعية تتبدى أمامنا في عدد لا حصر له من الظواهر والصور الفردية، لكننا نشعر بالحاجة إلى وحدة وسط هذا التنوع الهائل، فنقارن بينها حتى نعثر على العنصر الكلي الكامن وراءها -فالأفراد تظهر وتختفي، أما الأنواع فهي وحدها التي تبقى وتتكرر في هذه الأنواع جميعًا، والفكر هو وحده الذي يدرك هذه الأنواع[3].

يقول الدكتور إمام عبد الفتاح: إن الفكرة تتحقق باستمرار عن طريق ضدها، فالمبدأ أو الغاية أو طبيعة الروح هي شيء مجرد وعام وكلي فحسب، أو هو وجود من أجل ذاته، أو وجود بالقوة بلغة أرسطو- أعني أنه وجود لم يظهر إلى العالم الخارجي بالفعل؛ لأنه يحتاج إلى عامل آخر يحوله من الإمكان إلى التحقيق الفعلي، وهذا العامل الثاني هو الإرادة، وهو يعني فاعلية الإنسان بالمعنى الواسع للكلمة، فبهذه

(1) د. محمد علي أبو ريان (الفلسفة ومباحثها)، ص ٢١٤، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ط ٣، ١٩٧٢ م.

(2) نفسه ص ١٠٣.

(3) نفسه ص ٥٥.

الفاعلية وحدها تتحقق الفكرة، مثلما تتحقق الخصائص المجردة بصفة عامة وتنتقل إلى حيز الفعل[1].

لكن الأفراد الذين ينبغي علينا دراستهم في تاريخ العالم هم شعوب، وشمولات كلية أعني دولاً... وينبغي أن نوجه جهدنا الدائب إلى معرفة طرق وأساليب العناية الإلهية في التاريخ، والوسائل التي تستخدمها، والظواهر التاريخية التي تبخل فيها، ولا بد أن نبين ارتباطها بالمبدأ العام الذي ذكرناه فيما سبق[2].

فلسفة التاريخ عند هيجل ونقد برتراند رسل:

لقد نمت فلسفته عن الدولة في فلسفته عن التاريخ وفي فلسفته عن القانون.

وقال هيجل في فلسفة التاريخ: إن «الدولة حياة أخلاقية محققة موجودة بالفعل، وأن الحقيقة الروحية التي يملكها الكائن البشري إنما يملكها فقط من خلال الدولة.. فالإرادة الكلية نجدها في قوانينها، في تنظيماتها الكلية والعقلية. إن الدولة هي الفكرة الإلهية كما توجد على الأرض»[3].

وكتاب فلسفة القانون في الباب الخاص بالدولة ينمي النظرية نفسها. ويطالب (هيجل) للدولة بنفس المكانة التي يطالب بها القديس أوغسطين وخلفاؤه الكاثوليكيون للكنيسة.

تعرضت فلسفة هيجل لأعنف نقد من برتراند رسل يقول رسل: ولا يعني أن أجد أي تبرير على أساس ميتافيزيقاه الخاصة، للرأي القائل بأن تاريخ العالم يكرر انتقالات الجدل، ومع ذلك فهذه هي القضية التي ينميها في كتابه (فلسفة التاريخ) لقد كانت قضية مثيرة للشغف، ألا وهي إعطاء الوحدة والمعنى لدورات الشئون الإنسانية، وشأنها شأن النظريات التاريخية الأخرى، اقتضت لكي تغدو مقبولة، بعض تشويه للوقائع، وقدراً ملحوظاً من الجهل. و(هيجل) شأن (ماركس) و(شبنجلر) بعده كان

(١) هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول (العقل في التاريخ)، ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح، ص ٦٥، مراجعة د. فؤاد زكريا، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة، ١٩٨٠.

(٢) نفسه ص ١٠٧.

(٣) نفسه ص ٣٦٥.

يملك هاتين الصفتين معًا. فمن الغريب أن عملية عرضت علينا لعملية كونية، كان ينبغي أن تحدث في كوكبنا[1].

ويرى هيجل أن الحرب ليست شرًا كاملاً، أو شيئًا نسعى للقضاء عليه، ويظن أن من الخير أن تكون هنالك حروب من وقت لآخر.. وللحرب قيم أخلاقية إيجابية: «للحرب مغزى أعلى، ففي خلالها تحتفظ الشعوب بصحتها الأخلاقية في لا مبالاة تجاه تثبيت القرارات المتناهية، والسلام تحجر، فالحلف المقدس، وحلف كانط للسلام مخطئان، لأن أسرة من الدول تحتاج إلى عدة، والصراعات بين الدول يمكن أن تحسم بالحرب فقط»[2]!!

ويعلق برتداندرسل على ذلك بقوله «تلكم هي نظرية هيجل عن الدولة- نظرية لو تقبلناها لبررت كل استبداد داخلي وكل اعتداء خارجي يمكن تخيله، وقوة انحيازه تظهر في كون هذه النظرية متنافرة على نطاق واسع مع ميتافيزيقاه(*)، تنافرًا على نحو يميل إلى تبرير الوحشية واللصوصية الدولية. ويمكن أن يعذر الإنسان إذا اضطره المنطق -مع الأسف- إلى أن يصل إلى نتائج يئس منها، لا حين ينبو عن المنطق لكي يكون حرًا في الدفاع عن الجرائم».

الوجود عند هيجل:

يقول الدكتور أبو ريان:

«فإننا نجد طائفة من المفكرين المحدثين لا زالت آراؤهم عن الوجود تتأثر بالفكر القديم. فنجد أن نيتشه وبرجسون يستندان إلى موقف هيراقليطس القديم في التغير المستمر، وبذلك ينفيان فكرة الوجود الثابت الجامد.

وكذلك فإننا نرى فيلسوفًا كهيجل يعتقد أن فكرة الوجود من أكثر الأفكار ضحالة ونقصًا، ذلك أنه يرى أن التفكير في الوجود الخالص يؤدي إلى لا وجود خالص.

---

(١) نفسه ص ٣٥٨.

(٢) نفسه ص ٣٦٦، ٣٦٧.

(*) يقصد رسل بذلك أن هيجل خالف فلسفته التاريخية القائلة بأن العملية التاريخية هي عملية صعود منطقي إلى مستويات عقلية أو فكرية جدلية تنتهي آخر الأمر إلى تحقيق ما تقصد إليه القوة العليا المدبرة لشئون الكون، من توحيد العالم في كل واحد يعيش في حرية وأمان، وكان يحسب أن الإنسانية قد اقتربت من هذا الهدف الأعلى بظهور الدول الأوربية المتنظمة القائمة على القانون. ص ١٧٢ من كتاب الدكتور حسين مؤنس (التاريخ والمؤرخون- دراسة في علم التاريخ)، ط دار المعارف بمصر ١٩٨٤ م.

ولكنه رغم انتقاده الشديد لفكرة الوجود إلا أنه يصف الشعور بأنه وجود في ذاته ولذاته»[1].

ومن ثم فإننا نجد عند هيجل موقفين عن الوجود:

أحدهما: هو الوجود الضحل الناقص.

الثاني: هو الوجود الذي يكمن في الشعور وهو أكثر خصوبة، ويتخذ الجدل موضعه بين هاتين الفكرتين -أي بين فكرة ناقصة عن الوجود وفكرة أخرى كاملة عنه.

وعن طريق الجدل عند هيجل تنضاف الفكرة الناقصة إلى الفكرة الكاملة أو ينضاف اللاوجود إلى الوجود، فتنتج عندنا فكرة إيجابية جديدة ولا تلبث هذه الفكرة المناقضة لها عن طريق الجدل فتنضم إليها بدورها، وبالتالي تنتج فكرة جديدة، وهكذا تصل إلى سلم جدل[2] المتناقضات إلى أن تبلغ المطلق، وهو الذي لا نقص فيه ولا تعارض ولا تناقص، فهو الوحدة التي تأدت إليها الكثرة.

نقد الدكتور محمد علي أبو ريان لفكرة الوجود عند هيجل:

والحقيقة أن فكرة الوجود قد لا تحتمل هذا التقابل العكسي الذي نلقاها عند هيجل، فهي من أكثر الأفكار بساطة وخصوبة، وحتى إذا لم تكن على هذه الصورة، فلن نستطيع أن ننفي عنها الكلية والشمول، من حيث إن الوجود يغمر جميع الأشياء، فليس الإشكال إذن في إثبات الوجود بل في فهم مضمونة وتحليل محتواه.

فلسفة التاريخ عند هيجل أمام النقاد:

مرّ بنا نقد برتراند رسل لفلسفته التاريخية، ونضيف آراء أخرى نافدة لها أيضًا، سنعرضها تباعًا كما يلي:

١- الدكتور إمام عبد الفتاح:

قام هيجل بعمل جوهري للدراسات التاريخية فليس في ذلك شك، فقد كان من أوائل الذين كتبوا فلسفة التاريخ[3].

---

(١) د. محمد علي أبو ريان (الفلسفة ومباحثها)، ص ١٦٠.

(٢) ص ١٦١.

(٣) نفسه ص ٧٤، ويعد ذلك التناقض في الحكم نقطة ضعف في مفهوم (التاريخ) عند هيجل.

ولكن بها ثغرات تتلخص في رأي الدكتور إمام عبد الفتاح فيما يلي :

١- يقول هيجل (إن العقل يحكم التاريخ) ينتمي إلى مجال الفلسفة النظرية وهو يتعارض مع قوله إنها مستخلصة من دراسته لتاريخ العالم .

٢- يصور الشرق ممثلاً لمرحلة دنيا عما تمثله الحضارة اليونانية ، مفترضًا أن الوعي بالحرية يحكم ذلك غير مسند إلى وقائع تاريخية تثبت ذلك .

٣- يصف نظام الطبقات المقفلة في الهند بأنه يرجع إلى رابطة عشوائية هوجاء عجزت عن إنشاء تاريخ ؛ لأنه أدى إلى استبعاد عنصر الأخلاق ، مغفلاً أن نظام الرق عند اليونان كان قائمًا على امتيازات طبيعية من وجهة نظر أفلاطون وأرسطو ولم يؤد إلى اختفاء عنصر الأخلاق .

٤- أحاديث هيجل عن الهنود الحمر وعن الزنوج تثير السخط والحنق وتمثل نظرة عنصرية كما تدل على خطأ معلوماته عن ضعف بنية الهنود الحمر ، وكذلك كلامه عن كسلهم وغبائهم لا أساس له من الصحة . فلقد حاربوا الأوربيين وهم عزل من السلاح . ويُضاف إليه أن أحكامه عن الزنوج غير صحيحة «إن نظرة هيجل في هذا الموضع تصبح غير إنسانية على الإطلاق ، بل أكاد أقول : إنها تقترب مما نسميه بتعبيرنا الحالي بالروح الاستعمارية»[1] .

٥- ذكر الحقائق الدينية ، أو أنها معرضة لأن تفعل ذلك ، وهو اتهام ينطوي ضمنًا على الشك في أنها لن تواجه هذه الحقائق بضمير صاف . والواقع أن الحقيقة عكس ذلك ؛ إذ إن الفلسفة قد اضطرت في الأزمنة القريبة إلى الدفاع عن مجال الدين ضد الهجمات التي شنتها مذاهب لاهوتية متعددة[2] .

---

(١) نفسه ص ٧٦ .

(٢) نفسه ص ١٠٨ ، ويلاحظ أن هيجل أشار إلى عقائد دينية كثيرة ، وفي حديثه عن الإسلام قال : «ويعتبر المبدأ الإسلامي -أو روح التنوير في العالم الشرقي ، أول مبدأ يقف في وجه البربرية ، وهذه النزوة . ونحن نجده يطور نفسه بعد المسيحية وبطريقة أسرع منها» ، ص ٢٥٠ .

ونقل عنه د/ محمود حمدي زقزوق حديثه عن الإسلام اختلط فيه الحق بالباطل والصواب بالفهم الخاطئ ومما قاله (لقد تراجع الإسلام في آسيا وإفريقيا ، وسُمح له بالبقاء في ركن صغير من أوروبا (ولعله يقصد تركيا وبعض بلاد البلقان)- ولقد اختفى الإسلام منذ زمن طويل من أرض التاريخ العالمي - أي لم يعد له تأثير =

مثل هذه الفكرة التي تقول: إن الطبيعة هي تجسيد للعقل وإنها تخضع دوماً لقوانين كلية، لا تبدو لنا على الإطلاق غريبة أو مدعاة للدهشة[1].

ثانياً: ينبغي علينا أن نرقب نشأة هذه الفكرة القائلة بأن العقل يوجه العالم، في صدد تطبيق آخر لها معروف لنا جيداً، على صورة الحقيقة الدينية التي تقول: إن العالم لا يترك نهباً للمصادفات والعلل الخارجية العرضية، وإنما تحكمه عناية إلهية.

ثم يستطرد هيجل لبيان الصلة بين الدين والفلسفة فيقول: «والحق أنني لم أشأ أن أمر مر الكرام على قضيتنا -التي تقول: إن العقل يحكم العالم وقد حكمه من قبل- بمشكلة إمكان معرفة الله، وذلك أساساً لأنني لم أشأ أن أضيع فرصة ذكر الاتهام الذي يلصق بالفلسفة من أنها تتحاشى»[2].

٢- الدكتور أحمد صبحي:

وفي نقد الدكتور أحمد صبحي لفلسفة هيجل التاريخية يرى أن المادة التاريخية فيها أضأل مكان وأضيق مجال، وهو يبرر ذلك بالسمو بالمضمون التجريبي إلى مرتبة الحقيقة الصورية. . ولكن ذلك قد جعل النظرية مفتقرة تماماً إلى المادة التجريبية وإلى الحقيقة الموضوعية سواء في أحكامه على الشعوب أو في تصوره لمسار التاريخ، فقد تجاهل حضارات بأكملها أو بخس دورها لمجرد أفكار مسبقة. . واعتبر أوروبا سواء اليونان والرومان قديماً وألمانيا دون سائر دول أوربا فضلاً عن العالم محور التاريخ. هكذا تجاهل معظم الحضارات في بساطة. . .

وتقوم فلسفة هيجل التاريخية على أصول ميكافيلية- بعد أن جعل التبرير ميتافيزيقياً،

= في توجيه أحداث التاريخ - وارتد إلى الاسترخاء والسكون الشرقي. وقد علق الدكتور زقزوق على ذلك بأنه خلط بين الإسلام والضعف الذي أصاب المسلمين مع أنه سبق أن وصف الإسلام بأنه ثورة الشرق وأنه حرر وحدة الألوهية من صفة الجزئية التي وصفها اليهود بالإله معتقدين أنه إله الشعب اليهودي فقط. .
كما أقر هيجل بالحقوق التي يتمتع بها المسلمون وأنه في ظل الإسلام انتشرت العلوم والفنون في العالم الإسلامي بسرعة فائقة. د/ محمود حمدي زقزوق (هوامش على أزمة الفكر الإسلامي المعاصر: نظرة نقدية) ص٢٢ هدية مجلة (الأزهر) ربيع الأول ١٤٤٠هـ نوفمبر ٢٠١٨م.
ويرى الدكتور زقزوق أن بعض الفلاسفة في العصر الحديث وقعوا في هذا الخلط المعيب بين التخلف الحضاري للمسلمين من جانب والإسلام من جانب آخر (ص٢١).

(١) نفسه ص ١٠٥.
(٢) نفسه ص ١٠٧.

فنظريته لا تعبأ بالأخلاق ولا ببؤس الشعوب، ولقد أصبحت نظريته التاريخية جزءاً من أيديولوجية أبشع النظم السياسية وأكثرها تعصبًا وبربرية، إنه النظام النازي[1].

٣- الدكتور حسين مؤنس:

ويرى الدكتور حسين مؤنس أننا لا يمكن أن نفيد من فلسفة التاريخ عند هيجل فائدة حقيقية، فإن التاريخ يدرس الواقع كما حدث وكما يحدث، ويدرس الإنسان كما هو بكل فضائله ورذائله؛ لأن هذه الرذائل داخلة في تكوينه، كما أن الافتراس داخل في تكوين الأسد أو النمر، ولا ذنب لأي منهما فيه، فهما يفترسان ليعيشا. والإنسان أيضًا تركيب معقد ولكن الله أعطاه العقل ليستخدمه ويجد بنوره سبيلاً للحياة بدون عدوان على الآخرين. وهذا مفهوم واضح جدًا عندنا نحن المسلمين. أما الفلسفة فتقوم أساسًا على التأمل والأفكار المجردة، وهي تتصور أن الفكر يقود التاريخ، في حين أن الغرائز أيضًا لها أكبر التأثير على مسار التاريخ[2].

نقد المدرسة التاريخية الوضعية لفلسفة هيجل التاريخية:

تناولت المدرسة التاريخية الأوروبية الوضعية أحداث التاريخ من خلال معالجة علمية توثيقية ومقارنة منهجية نقدية هدفها تحري الحقيقة التاريخية.

لقد رفض مؤرخو هذه المدرسة أسلوب ومقاربة مؤرخي عصر التنوير الذين استخدموا التاريخ وسيلة لتأكيد فكرتهم الأساسية المتمثلة في التطور البشري اللامتناهي، وبالاستناد إلى مسلمات وتفسيرات تعبر عن اقتناع أصحابها، سواء كانت نظرتهم ميتافيزيقية كما عبر عنها هيجل.. أو جدلية مادية قائمة على التحليل الاقتصادي كما دعا إليها ماركس، أو إثنية قائمة على التمايز العنصري عند دوجو بينو.. أو بيئية كما عرضها شبنجلر، أو حضارية كما صاغها تويني[3].

وكان لمنهج المؤرخ فون رانكه الريادة في المدرسة التاريخية الوضعية، كما وصف

---

(١) ص ١٩٢ من كتاب (في فلسفة التاريخ)، للدكتور أحمد صبحي، ط مؤسسة الثقافة الجامعية بالإسكندرية، ١٩٩٠م.

(٢) كتابه (التاريخ والمؤرخون) دراسة في علم التاريخ، ص ١٠٨.

(٣) د. ناصر الدين سعيدوني، مقال بعنوان (الكتابات التاريخية الأوربية الحديثة في القرن التاسع عشر)، مجلة عالم الفكر، العدد ١٧٦، أكتوبر، ديسمبر ٢٠١٨، الكويت، ٢٠٩.

بأنه (زعيم المؤرخين في الأزمنة الحديثة من دون منازع)، وقد تميز منهجه بالصرامة والصدق والحياد، محاولاً صياغة أفكار تتماشى مع العوامل الخلقية والدينية مثل تحديد مكانة الدين في التاريخ. . وكان يرى أن الثورة الفرنسية مثلاً فعل عنيف لم يسمح بالتطور والنمو الذي عرفته سابقًا الأمم في إطار الثقافة الأوربية، كما رأى في المسيحية -على الرغم من أحداثها العنيفة- عامل توحيد للغرب الأوربي[1].

أما دولانج الذي يمثل الجانب الفرنسي للمدرسة الوضعية التاريخية فإن فكرية المحورية تدور على أن المدينة العتيقة أساسها الديانة، ثم بتأثير التحول الاجتماعي، وزالت المعتقدات الأولية أخفض نظام المدينة، وانصهرت كل المدن في المدينة الرمانية، التي قامت على أنقاضها المسيحية وأصبحت الديانة الموجودة[2].

ومن معالم منهجه دراسة الماضي من خلال استمراره، فرأى أنه من حسن الحظ أن الماضي لا يموت إطلاقًا موتًا تامًا بالنسبة إلى الإنسان، فقد يستطيع الإنسان أن ينساه لكنه يحتفظ به دائمًا في ذاكرته؛ إذ إنه مثله هو ذاته في كل عصر، ما هو إلا حاصل الحضارة السابقة[3].

التاريخ في الفكر الإسلامي:

- تاريخ الأمم السابقة في القرآن الكريم يحكمها السنن الإلهية:

في قوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (١٣٧) هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٨].

يفسر الشيخ رشيد رضا ذلك بقوله: «هذه الآيات وما بعدها في قصة (أحد) وما فيها من السنن الاجتماعية والحكم والأحكام المتصلة بقوله عز وجل: ﴿وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ إلخ الآيات التي تقدمت، وذكرنا حكمة النهي عن الربا والأمر بالمسارعة إلى المغفرة ووصف المتقين في سياق الكلام على هذه القصة، ملفتًا النظر إلى الاتصال بين تلك الآيات، ومؤيدًا لتفسير الرازي عندما ذكر أن (الله تعالى لما وعد على الطاعة والتوبة من المعصية الغفران والجنات، أتبعه بذكر ما يحملهم على فعل الطاعة وعلى التوبة من المعصية، وهو تأمل أحوال القرون الخالية من المطيعين

(١) نفسه ص ٢٢١، باختصار.

(٢، ٣) نفسه ص ٢٢٣، باختصار.

والعاصين»[1].

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ﴾.

قال الإمام محمد عبده: إن ذكر السنن بعد آيات متعددة، في موضوعات مختلفة تفيد معاني كثيرة، فإن الله تعالى نهى المؤمنين عن اتخاذ بطانة من الأعداء الذين بدت بغضاؤهم وبين لهم خبثهم وكيدهم، ثم ذكر النبي ﷺ والمؤمنين بوقعة أحد وما كان فيها بالإجمال وذكرهم بنصره لهم ببدر، ثم ذكر المتقين وأوصافهم وما وعدوا به، ثم ذكر بعد ذلك كله مضي السنن في الأمم وأنه بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين، فذكر السنن بعد ذلك كله يفيد معاني كثيرة... وأن في القرآن من إفادة المباني القليلة للمعاني الكثيرة بمعونة السياق والأسلوب ما لا يخطر على بال أحد من كتاب البشر وعلمائهم، ومثل هذا مما يجب العناية ببيانه»[2].

ثم توسع الشيخ رشيد رضا في بيان ما تستهدفه الآيات المتصلة بالسنين الإلهية فقال: «إن إرشاد الله إيانا إلى أن له في خلقه سننًا يوجب علينا أن نجعل هذه السنن علمًا من العلوم المدونة لتستديم ما فيها من الهداية والموعظة على أكمل وجه.. فيجب على الأمة في مجموعها أن يكون فيها قوم يبيّنون لها سنن الله في خلقه كما فعلوا في غير هذا العلم من العلوم والفنون التي أرشد إليها القرآن بالإجمال، وبيّنها العلماء بالتفصيل عملاً بإرشاده، كالتوحيد والأصول والفقه). ثم أخذ يشرح أهمية علم السنن الإلهية مبينًا أهدافه فقال «والعلم لسنن الله تعالى من أهم العلوم وأنفعها، والقرآن يحيل عليه في مواضع كثيرة، وقد دلنا على مأخذه من أحوال الأمم إذ أمرنا أن نسير في الأرض لأجل اجتلائها ومعرفة حقيقتها»[3].

ويوجّهنا الإمام محمد عبده في الفقرة التالية لنعنى بقدر القرآن الكريم والعمل

---

(١) رشيد رضا (تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار) جـ ٤، ص ١٣٨.

(٢) نفسه ص ١٣٩.

(٣) نفسه ص ١٣٩.

بأوامره وأحكامه كما كان يفعل الصحابة رضي الله عنهم، فيذكر أنه لا يشك في كونهم كانوا مهتدين بهذه السنن وعالمين بمراد الله من ذكرها.

ويعني أنهم بما لهم من معرفة أحوال القبائل العربية والشعوب القريبة منهم، ومن التجارب والأخبار في الحرب وغيرها، وبما منحوا من الذكاء والحذق وقوة الاستنباط، كانوا يفهمون المراد من سنن الله تعالى، ويهتدون بها في حروبهم وفتوحاتهم وسياستهم للأمم التي استولوا عليها ويمضي قائلاً (وما كانوا عليه من العلم بالتجربة والعمل أنفع من العلم النظري المحض، وكذلك كانت علومهم كلها، ولما اختلفت حالة العصر اختلافًا احتاجت معه الأمّة إلى تدوين علم الأحكام وعلم العقائد وغيرهما كما كانت محتاجة أيضًا إلى تدوين هذا العلم.

ولا يتقيد الإمام باسم معين لهذا العلم، فقال (ولك أن تسميه علم السنن الإلهية أو علم الاجتماع، أو علم السياسة الدينية، سمّ ما شئت فلا حرج في التسمية)[1].

ثم قال: ومعنى الجملة: انظروا إلى من تقدمكم من الصالحين والمكذبين، فإذا أنتم سلكتم سبيل الصالحين فعاقبتكم كعاقبتهم، وإن سلكتم سبيل المكذبين فعاقبتكم كعاقبتهم.

وفي هذا تذكير لمن خالف أمر النبي ﷺ في (أحد). ففي الآية مجاري أمن ومجاري خوف -فهو على بشارته لهم فيها بالنصر وهلاك عدوهم ينذرهم عاقبة الميل عن سننه، ويتبين لهم إذا ساروا في طريق الضالين من قبلهم فإنهم ينتهون إلى مثل ما انتهوا إليه، فالآية خبر وتشريع، وفي طيّها وعد ووعيد)[2].

وقد اختار الشيخ رشيد رضا اسم (السنن الإلهية) وعرفها بأنها جمع سنة، وهي الطريقة المعبرة أو المثال المتبع. وقيل إنها من قولهم سنَّ الماء إذا والى صبّه فشبهت

---

(١) نفسه ص ١٣٩.

(٢) نفسه ص ١٣٩-١٤٠.

بالعرب الطريقة المستقيمة بالماء المصبوب، فإنه لتوالى أجزائه على نهج واحد يكون كالشيء الواحد.

وفي قوله تعالى ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ﴾ فإن معنى خلت: مضت وسلفت، أي إن أمر البشر في اجتماعهم وما يعرض فيه من مصارعة الحق للباطل، وما يتبع ذلك من الحرب والنزال والملك والسيادة وغير ذلك قد جرى على طرق قديمة وقواعد ثابتة اقتضاها النظام العام[1].

●●●

(١) نفسه ص ١٤٠.

الفصل الرابع:

- المبحث الأول: منهج (العلمانية)، عرض ونقد.

- المبحث الثاني: منهج (الحداثة)، عرض ونقد.

المبحث الأول

منهج (العلمانية) عرض ونقد

حركة المد والجزر للعلمانية في بلاد العالم الإسلامي:

تمهيد:

في دراسة عالمة الأديان أرمسترونج للمقارنة بين العلمانية في الغرب وفي العالم الإسلامي اتضح لها أن الغرب ينظر لعلمانيته على أنها محايدة تمامًا، ورأى فلاسفة التحديث من أمثال جون لوك (١٦٣٢- ١٧٠٤ م) أنها تحرر الدين من أعباء مصدامات إدارة الدولة، وتمنح الشخص الفرصة لجعل دينه جهداً نقيًا مصادقًا لإصلاح نفسه. لكن العلمانية في العالم الإسلامي لم تكن محايدة بل كانت غالبًا اعتداءً وحشيًا على الدين والمتدينين.

ومثال ذلك: أتاتورك الذي أغلق كل المدارس الدينية وقمع الممارسات الصوفية، وأجبر الرجال والنساء على ارتداء الملابس الغربية الحديثة. هذه العلمانية القمعية غالبًا ما كانت تؤدي إلى المقاومة والفشل، فلم يخبت التدين من تركيا بل ظل كامنًا تحت السطح. كذلك قام محمد علي بنهب ممتلكات المؤسسات الدينية في مصر واستولى على أوقافها، وأضعف نفوذ علماء الدين وتأثيرهم على الناس، ولاحقًا كان عبد الناصر في عصره المثال العسكري لقمع الإسلام[1].

وعندما أرخت أرمسترونج لظهور الاتجاه إلى التدين علّلته بسبب الهزيمة المهنية للجيوش العربية في حرب ١٩٦٧ ضد إسرائيل مظهر التدين في سائر أنحاء الشرق الأوسط وظهر أن السياسات العلمانية القديمة كسياسة عبد الناصر قد فقدت شرعيتها وشعر المسلمون أنهم فشلوا لأنهم ابتعدوا عن دينهم.

ومع حرصها على تصوير التدافع بين المتدينين في بعض بلدان العالم الإسلامي والعلمانية، فقد أعطت المزيد من الاهتمام بالجزائر، واتخذت منها نموذجًا للصراع بين

---

(١) كارين أرمسترونج (مسيرة الإسلام) ص ٢٢٨، ترجمة هشام الحناوي ١٤٣٣- ٢٠١٢ م.

الطرفين ؛ إذ أثناء الصحوة الدينية عام ١٩٧٠م قامت جبهة الإنقاذ الإسلامي بتحدى هيمنة الحزب العلماني القومي الجزائري المسمى جبهة التحرير القومي التي قادت الثورة ضد الاستعمار الفرنسي عام ١٩٥٤م. لكن حكومة جبهة التحرير لم تختلف عن الحكومات العلمانية والاشتراكية الأخرى في منطقة الشرق الأوسط التي أزاحت الإسلام بعيداً عن الشأن العام[1] .

لكن في عام ١٩٧٠م كانت كل الشعوب في العالم الإسلامي قد ضاقت بالأفكار العلمانية التي لم تحقق ما كانت تعد به ، وأراد عباس مدني مؤسس جبهة الإنقاذ أن يقدم فكراً سياسياً للعالم الحديث . . وكونت الجبهة لنفسها قاعدة شعبية في مجتمع المسلمين في فرنسا ؛ مما أدى إلى حقد وغضب الحزب اليميني الفرنسي الذي كان يقوده جان لوبان . . . وفي الجزائر حققت جبهة الإنقاذ في يونيو سنة ١٩٩٠ فوزاً ساحقاً في الانتخابات المحلية في المدن . . وبات مؤكداً أيضاً فوزها في الانتخابات التشريعية عام ١٩٩٢ .

وعندئذ قام الجيش بانقلاب وقمع الجبهة وألقى بقادتها في السجون . . وحدثت بعد ذلك فظائع بواسطة بعض العناصر من القوات المسلحة لم تسمح فقط بالقتل، بل شاركت فيه لتشويه سمعة جيش الإسلام الذي انفصل عن جبهة الإنقاذ، وهكذا أدى عنف الانقلاب العسكري لوقف الانتخابات إلى حرب أهلية حقيقية بين المتدينين والعلمانيين[2] .

وتستنتج أرمسترونغ من كل ما تقدم أنه لا يجب أن تصبح الحالة المأساوية في الجزائر نموذجاً للمستقبل، فقد دفع القمع والاضطهاد بأقلية غاضبة من الإسلاميين إلى عنف يعارض كل تعاليم الإسلام، وأدى عنف العلمانيين أي ظهور نوع من الالتزام الديني يزيف العقيدة، وكشف أن حماس الغرب لمساندة الديمقراطية يخفت ويختفي إن كانت هذه الديمقراطية ستأتي بالحكومات الإسلامية التي يرفضونها .

---

(١) نفسه ص ٢٦٠ .

(٢) نفسه ص ٢٦٣، وقد هللت الصحف الغربية للانقلاب العسكري ووصفته بأنه حماية للخمارات والمراقص والكازينوهات . . وكان ذلك مثالاً على ازدواجية المعايير لدى الغرب، ص ٢٦٢ .

لكن سواء رضي الغرب أم لم يرض فإن نجاح جبهة الإنقاذ في الانتخابات الميدانية قد بين بوضوح أن الشعوب الإسلامية تريد شكلاً من الحكم الإسلامي، وقد حمل ذلك رسالة واضحة للحكومات العلمانية في مصر والمغرب والجزائر التي تدرك النمو المتزايد للتدين في بلدانها، ففي منتصف القرن العشرين كانت السيادة للعلمانيين، وبدا وكأن الإسلام قد أصبح من ذكريات ماضية لا يمكن أن يعود. لكن تعرف الآن كل حكومة في الشرق الأوسط أنه إن تمت انتخابات ديمقراطية نزيهة فإن الإسلاميين هم من سوف يمسكون بالسلطة[1].

تتعدد المصادر التاريخية التي سجلت التطورات الكبرى في مصر بعد الاحتلال الإنجليزي عام ١٨٨٢ م، وكيف كان أثره على المجتمع المصري ثقافيًا واجتماعيًا وسياسيًا واقتصاديًا، هذا، وقد وقع اختيارنا على مصدرين: أحدهما للدكتور عبد العظيم رمضان بكتابه (الفكر الثوري في مصر قبل ثورة ٢٣ يوليو)، والثاني للأستاذ أنور الجندي بكتابه (اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار).

ومع اختلاف كليهما في الاتجاه إلا أننا سنلاحظ أنهما اتفقا معًا في إدانة الاستعمار الإنجليزي الذي قوى العلمانية التي كانت نحلة غريبة عن المجتمع المصري، وكيف أحدث (كرومر) بدهائه السياسي الانشقاق الكبير في المجتمع المصري القائم حتى يومنا هذا.

خلط العلمانيين بين التاريخيين الأوروبي والإسلامي:

إن طابع القرون الوسطى يتمثل في محاكم التفتيش وصكوك الغفران وقتل الأبرياء واضطهاد العلماء المبرزين في كل مجالات العلم والفلسفة[2]، وليس في تاريخنا الإسلامي ما يشبه هذه القرون في الاصطدام بين رجال الدين والعلماء:

لقد تفجرت الثورة الفرنسية وتعرض الثوار لأفعال رجال الكنيسة واتفاقهم مع

---

(١) نفسه ص ٢٦٣/ ٢٦٥.

(٢) د. محمد علي أبو ريان (الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي المعاصر) ص ٧١، دار المعرفة الجامعية، الأزاريطة، الإسكندرية، ١٩٨٥ م.

الأمراء وامتلاك خمس أراضي الدولة الفرنسية وهو الجزء الأكبر خصوبة في البلاد؛ (ولهذا فإن رجال السياسة والعلم بعد الثورة عملوا على فصل الدين عن الدولة وكذلك عن العلم)، ولكن من الخطأ البين نقل هذا المثل السائد في أوروبا وتطبيقه على مطلق الدين وعلى الإسلام بصفة خاصة، فإن كان رجال الدين في أوربا قد ألحقوا أضراراً بالمجتمع الأوروبي والحديث، فإننا نجد الإسلام على العكس من ذلك، وقد تضخم رصيده في الدفاع عن المسلمين وحمايتهم، فرجال الإسلام هم الذين حموا الوطن الإسلامي من التتار والصليبيين.. ولعلماء الدين الإسلامي ورجاله مواقف مشرفة حيث كانوا يجودون بالمال والرجال في سبيل إحقاق الحق ورفع راية الإسلام في كل مكان[1].

إن محاولة فصل الدين عن الدولة كما تطالب به العلمانية إنما هي أثر من آثار الغزو الفكري، حيث استطاع الغرب- بعد استعماره لبلادنا- أن يثبت ركائزه وحرابه المسمومة في جسم الأمة الإسلامية عن طريق مؤامرات الغزو الفكري الثقافي للإسلام وأقطاره. ويرى أستاذنا الدكتور محمد علي أبو ريان -رحمه الله تعالى- أن هذه هي أخطر مشكلة يواجهها العالم الإسلامي، حيث أدت بالصفوة الإسلامية المستغربة إلى تلمس طريقها إلى أقطار الغرب المنتصر ومذاهبه.. دون النظر إلى الاختلاف الجذري بيننا وبين الغرب: عقيدة وشريعة وتاريخًا وحضارة، وزاد الطين بلة أن الغزو الفكري لم يقتصر على العلم والتربية والتعليم والثقافة والفن فحسب (بل حمل معه بالإضافة إليها تيارات مسمومة من التيسير المسيحي، وكذلك موجات عارمة من الإلحاد والدعوة إلى معارضة الأديان وتثبيت ركائز النزعة العلمانية)[2].

نقد العلمانية منهجًا وطريقة حياة (الدكتور محمد حسين هيكل نموذجًا):

رأينا في هذا النقد أن نسجل تجربة أحد العلمانيين السابقين، الذي تحول إلى المنهج الإسلامي بعد تجربة خاضها عندما سافر إلى أوروبا -وهو الدكتور محمد حسين هيكل

(١) نفسه ص ٧٤.

(٢) نفسه ص ٢٢، ومن ملامح الاختلاف ارتباط الدين بالعلم في الإسلام؛ إذ إن الحضارة الإسلامية أثناء ازدهارها ارتبط فيها منطق الأصوليين بالعلوم الدنيوية، ص ٥٢.

-حيث عاش هناك لإتمام دراسة الحقوق، وجمع بحكم نشأته- بين الثقافتين: الإسلامية والغربية[1].

لذلك تصلح شهادته دليلاً علميًا موثقًا عندما نتتبع آراءه التي سجلها بكتابه (في منزل الوحي)، وسنبدأ ببيان كيفية تحوله، وذلك في ضوء قول الله عز وجل ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا﴾ [يوسف: ٢٦].

لكي نعرف مدى التحول الذي حدث في أفكار الدكتور هيكل وكيف أعاد النظر في موقفه السابق من الحضارة الغربية، علينا بأمرين: أولهما أن ننقل عنه كيف صور بأمانة موقفه قبل وبعد التحول، وما لاقاه -عقب تأليف كتابه (حياة محمد ﷺ) من انتقادات وصفته (بالرجعية)! ثم نبين ثانيًا أحوال عصره الثقافية والسياسية، والتي كانت سببًا في تردده في أول أمره نحو العلمانية؛ إذ لم يستوعب معناها الحقيقي، وكادت تجرفه بتيارها لولا استقلاله بالبحث والدراسة.

ثانيهما: باسترجاعه للتاريخ الإسلامي اتضح له أن العرب عندما طبقوا تعاليم الإسلام صارت بلادهم محط أنظار العالم كله في حياة الرسول ﷺ وبعد اختياره الرفيق الأعلى. امتد الفتح الإسلامي في عهد أبي بكر وعمر إلى بلاد الإمبراطوريتين الرومية والفارسية، ثم تخطاهما إلى ما وراءهما من اتحاد العالم شرقًا وغربًا حتى بلغت الحضارة الإسلامية فيما دون المائة من السنين ما لم تبلغه حضارة غيرها في قرون متعاقبة.. وأقبل أهل شبه الجزيرة العربية على الفتح وجعلوا يزدادون منه ثراء.. وخُيِّل لهم يومئذ أن العهد الذهبي الذي فتح الله لهم أبوابه لا نهاية له.. ولم يدر بخلد أحدهم أن للزمن دورته، وإن لكل يوم غده، وإن الله مغير ما بقوم يوم

---

(١) ومن مؤلفاته (جان جاك روسو: حياته وكتبه).. وقد أشاد بروسو لاستمساكه بتدينه على المذهب البروتستانتي بعد تحوله عن الكثلكة. ودافع عنه باستخدام اللهجة القاسية في مهاجمته لسلطان الكنيسة الذي كان قائمًا على الاستئثار بكلمة المسيح -عليه السلام- واحتكار تفسيرها؛ مما شكل تيارًا مستبدًا زاده مر القرون ثباتًا وقوة، ورأى الدكتور هيكل أن دافع روسو هو نصرة حرية العقل والفكر.
ص ٢٠٦، ٢١١ من هذا الكتاب، طبعة دار المعارف بمصر، ١٩٩٩ م.

يغيرون ما بأنفسهم، وقد غيروا ما بأنفسهم فغير الله ما بهم حتى صاروا إلى حال تبعث الحسرة إلى النفس[1].

وفي بحثه عن سبيل النهضة من جديد خُيل إليه زمنًا، كما لا يزال يخيل إلى أصحابه أن نقل حياة الغرب العقلية والروحية هي السبيل إلى النهوض.. لكنه خالف أصحابه في أمر الحياة الروحية، ورأى أن ما في الغرب منها غير صالح لأن ننقله[2].

وبهذه العبارة الدّالة على صدقه، والتي صدرت من قلبه؛ ليدفع عن نفسه غمزات أصحابه: إذ قال:

«وأقف هنا لأدفع زعمًا حسب الذين زعموه أنه مغمز غمزوني به بعد تأليف كتابي «محمد ﷺ»، حسب هؤلاء أنني انقلبت بكتابة السيرة رجعيًا، وكنت عندهم قبلها من المجددين». ثم شرح الحيثيات التي تعكس كيف خالفهم في منهجهم، إذ ظنوا أنه يتسم بحرية البحث والدراسة، بينما هو في حقيقته مفحم بالنقد الهادم للتراث الإسلامي، والذي يأباه المنهج العلمي النزيه، فقال: «وكيف لا أنقلب عندهم رجعيًا وقد جعلت القرآن حجتي، وما جاء فيه عن السيرة سندي، ولم أصنعه، كما يقولون- موضع النقد العلمي!

وكيف لا أنقلب عندهم رجعيًا وقد دفعت بالحجة ما طعن به النبي ﷺ جماعة المستشرقين ومن تابعهم من شباب المسلمين؟!

وأنا عندهم رجعي انقلبت إلى الجمهور أتابعه ابتغاء مرضاته، وكنت قبل ذلك أتقدمه أريد توجيهه وهوايته؟»[3]!

---

(١) د. محمد حسين هيكل (في منزل الوحي) ص ١٧، دار المعارف بمصر ٢٠٠٢ م.

(٢) نفسه ص ٢٢.

(٣) نفسه ص ٢١.

ويتضح من هذه الفقرة، ومن غيرها التي جاءت بكتابه إذ يقول أيضًا: «ولقد خيل إليّ زمنًا، كما لا يزال يخيل إلى أصحابي، أن نقل حياة الغرب العقلية والروحية سبب لنا إلى هذا النهوض» ص ٢٢. يتضح من المقصود بأصحابه ويبدو أنه يقصد بأصحابه هؤلاء النفر من العلمانيين الذي يدعون الأخذ إلى (علمنة) المجتمع المصري وربطه بالثقافة الغربية، على اعتبار أن بني هذا الاتجاه العلماني مجموعة من المثقفين المصريين الذين تلقوا تعليمهم في الخارج، وارتبطوا بالثقافة الغربية وعملوا على كشف الفكر العلماني، أمثال أحمد لطفي السيد وطه حسين وإسماعيل مظهر وغيرهم. (أحلام السعدي فرهود: التيار الإسلامي والسياسة المصرية)، ص ٣١، ٣٢، ط الزهراء للإعلام العربي بمصر، ١٤١٢ هـ، ١٩٩١ م.

ونضيف إلى ذلك موقفه من الشاعر الإنجليزي لعبارته المشهورة «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا» فقد علق بقوله: «وقد يكون في التاريخ مصداق لهذه الكلمة. فقد رأينا دائمًا شيئًا من الخلاف غير قليل بين فلسفة كل ناحية من هاتين الناحيتين للوجود. فالشرق المضيء المشمس الخصب الجواد أبو المدنيات والديانات، الأول في الزهد في نعم الحياة لكثرة ما تغصه هذه النعم بوفرتها وكثرتها لم يلتق يومًا مع الغرب ملتقى الأخ بالأخ والصديق بالصديق. ولكنها كانا ولا يزالان كلما تلاقيا كانت أيديهما شاكية السلاح أو شفاهما تنم عن ابتسامات الغدر والخديعة. والقلة التي تعلن في أحدهما سلامًا وسعادة للإنسانية تنقلب في الآخر دمًا وموتًا زؤامًا. وهل ترى المسيحية الزاهدة نبت الشرق الخصب؟ هل ترى هذه الديانة مداها ولحمتها المودة والحب والتسامح؟ هل تراها تنبت ما في الغرب من كراهية وغل ودم ونار وموت إلا أن تكون طبيعة هذا الغرب متنافية مع الموطن الذي أنبت هذا الدين؟!»[1].

ويتبين موقف الدكتور هيكل في الاختيار بين تقليد أوروبا وبين اتّباع طريقة الصحابة رضي الله عنهم، وعلى رأسهم رسول الله ﷺ، إنه يرى النهوض علميًا بسلوك مسلك الغربيين، أي في المجال العلمي التجريبي فحسب، وهو يتفق بذلك مع أصحابه، ولكن ينبغي استكمال النقص الذي تعانيه الحضارة الغربية باستمرار حياة الروح من تراثنا الإسلامي باتباع سنة الرسول ﷺ، أي أن الدكتور هيكل يشارك أصحابه المعاصرين في نقل حياة الغربية العقلية فقط كل ما نستطيع نقله، ولكنه يخالفهم في أمر الحياة الروحية لأن ننقله، بل عندنا ما هو كفيل بأن يسمو بالإنسان ويغذي وجدانه وينقذنا من الشعور بالنقص إزاء الغرب فقال: «لنقف إلى جانب الإنسانية المهذبة لا ينكس الخجل رؤوسنا ولا يخر في نفوسنا ذلك الشعور الممض بأسًا دون الغرب مكانًا»[2].

وهذا هو الموقف الصحيح للمسلم الواثق بنفسه وبدينه.

---

(١) د. محمد حسين هيكل (جان جاك روسو) حياته وكتبه، ص ١٢، ١٣، دار المعارف بمصر، ، ١٩٩٠ م.

(٢) د. هيكل (في منزل الوحي)، ص ٢٢.

وقد جرب -كما مر بنا- طريقة الحياة الأوروبية عندما سفر إلى أوروبا الإتمام دراسة الحقوق، وجمع بين الثقافتين الغربية والإسلامية، فاستنتج بذلك حاجة الأولى لحياة الإنسان الروحية حتى تتوازن حياته ويسلك طريقه في الدنيا بأفضل السبل وأكملها.

ولنتأمل كيف سجل الدكتور هيكل بقلم أديب بليغ أثر فريضة الحج في نفسه فقال بعد وداعه للرسول ﷺ بمسجده بالمدينة المنورة: «أتممت نجواي وبقيت مكاني مأخوذًا يهتز قلبي وتضطرب مشاعري ويضيء بصيرتي نور أحسه في أعماق نفسي، فأراني أسمو فوق ما ألفت، وأذكر موقفي من حراء، ويتمثل أمامي كرَّةً أخرى يوم الوحي الأول في سناه وبهائه، ثم أذكر موقفي من غار ثور وتتمثل لي هجرة النبي ﷺ إلى هذه المدينة التي أقف الآن بها أمام قبره، وتمثلت أمامي غزواته، وحياته، وأصحابه، كأنما تتابع هذه المواقف جميعًا أمام باصرتي مليئة بالحياة، مضيئة بالإيمان، وبما يدفع الإيمان إليه من جهاد في سبيله»[1].

كذلك نقل إلينا قبل ذلك -بنفس البلاغة والصدق- أحاسيسه عقب أداء العمرة فقال: «وذهبت على عادتي أستعيد ما حدث منذ الصباح فإذا بي لا أذكر منه إلا غبطتي بالطواف والسعي وتمام العمرة، وإذا بي أشعر بيد محسنة يسري إلي من مسها جسمي سعادة تنسيني كل شيء إلا ما كنت فيه من توجه إلى الله والتوبة والاستغفار، ومن رجاء في أن يتقبل توبتي واستغفاري»[2].

وسنمضي في دراستنا عن موقف الدكتور هيكل، لنعرض كيف تنبه إلى مدى التناقض في المقارنة بين الحضارتين الإسلامية والغربية.

وكان الدكتور هيكل في كثير من المواضع بكتابه (في منزل الوحي) ينفي عن نفسه صفة الرجعية التي وجهها إليه العلمانيون بعد تراجعه عن العلمانية، فتارةً يقول: «أفرجعية أن يقف الإنسان في منزل الوحي يحاول السمو إلى أن يفهم كيف كانت

---

(١) نفسه ص ٥٩٥.

(٢) نفسه ص ٧٩.

صورته؟ أم رجعية أن يقف الإنسان عند آثار صاحب الوحي ﷺ يلتمس فيها الأسوة والعبرة؟! إن يكن ذلك ظن أصحابي فأحبب إليّ رجعية أستسيغها!»[1].

وتارة أخرى يقول: «فليغمزني من شاء بالرجعية.. وليقدر هنا الجهد من شاء بما يشاء، فإنما أبتغي الجزاء من الله يوم تجزى كل نفس بما كسبت ولا يعرف حميم حميماً، والله وحده عليم بذات الصدور»[2].

ورداً على اتهامه بتملق الجمهور علق قائلاً: «فأين هذا من تملق الجمهور؟ أو متابعته التماساً لرضاه؟»[3].

●●●

(١) د. هيكل في منزل الوحي، ص ٢٧، دار المعارف بمصر، ط ٩، ٢٠٠٢م.

(٢) نفسه ص ٢٧.

(٣) نفسه ص ٢٩.

المبحث الثاني

منهج (الحداثة) عرض ونقد

التعريف اللغوي للحداثة:

يعرف الدكتور إبراهيم الخولي الحداثة لغةً بأنها مشتقة من مادة «حدث» وفي اللغة يقال: «حدث حدوثًا وحداثة فهو حديث»، ويقال حدث في مقابل قدم. . ويستطرد قائلاً: «والمفترض لغة أن الحداثة مقولة إضافية أي بالإضافة إلى قديم سبقه، وبعد الزمن داخل في المفهوم، إذن كل حديث سيعود قديمًا، وكل قديم كان حديثًا بالقياس إلى ما كان قبله»[1].

وفي ضوء هذا التعريف تصبح الحداثة في مأزق لغوي عصي على الاستيعاب والفهم؛ لأن ما هو حديث اليوم سيصير قديمًا غدًا، وقد قيل: «كل غد صائر أمسًا». وهناك مأزق آخر واقعي، ففي ظل نظام «العولمة»، كيف تتحقق استقلاليّة الإنسان التي يهدف إليه الحداثيون؟

يصف هذا المأزق الدكتور/ مصطفى الشريف، بقوله: «إذا كان هدف الحداثة الأصلية هو تحقيق استقلالية الإنسان والعقل من كل التأثيرات الأخرى، من عاطفة وذاتية وتقاليد، وكل ما يمكن أن يفرض سلطة قاهرة أو استعمارًا، فإن ما يسمى بالنظام الدولي الجديد وعالم السوق أو العولمة، يعد أمرًا مناقضًا لتحقيق هذا الهدف، رغم أن الغرب يحاول أن يفرض علينا هذا باسم الحداثة»[2]، ويتسم المصطلح بالغموض باتفاق الباحثين؛ مما دفع بأحد المتهمين بالحداثة -وهو «إيهاب حسن» الذي ارتبط اسمه بالمصطلح منذ ثلاثين عامًا- إلى التعبير عن ذلك في سخرية لاذعة أن المصطلح ناهيك عن المفهوم، يمكن بهذا الشكل أن ينتمي إلى ما يسميه الفلاسفة بالفئة الخلافية من

---

(١) ندوة ثقافية بعنوان «سقطة الحداثة والخصوصية الغربية» مجلة «البيان» الصادرة من المنتدى الإسلامي (ص ٤٧) العدد (١١٠) جمادى الآخرة (١٤٢٤ هـ) أغسطس سنة (٢٠٠٣ م) إعداد/ وائل عبد الغني.

(٢) (ص ٢١) من كتاب «الإسلام والحداثة»، للدكتور مصطفى الشريف، دار الشرق (١٤١٩هـ- ١٩٩٩م).

الدرجة الأولى . . وهكذا، وبلغة أبسط، إذا وضعت في حجرة واحدة المناقشين الأساسيين للمفهوم ميل ليزلي فيدلر . . «وآخرين من الحداثيين وهم ثمانية»، ولزيادة الإرباك، أنا ثم أغلقت الحجرة وألقيت بالمفتاح بعيداً، فلن يحدث إجماع بين المشتركين في الجدل بعد أسبوع، وأن خطًا رفيعًا من الدماء سوف يظهر من تحت الباب(١).

وسنناقش تفصيلاً فلسفة الحداثة لتصحيح مفاهيمها عن التاريخ مستندين إلى رأي المؤرخين المعاصرين، وعن الدين لاختلاف الإسلام عن الملل والنحل الأخرى من حيث العقائد وطرق الاستدلال العقلية التي تبرهن على يقينية قضاياه الإيمانية، وعن السلف بالمفهوم الإسلامي كجيل مثالي كان أساس الحضارة الإسلامية، والمنهج السلفي بدقته الفائقة التي حافظت على التصور الإسلامي، وربطت الأجيال بعضها ببعض، وصدت الغزوات الثقافية المتلاحقة، فأبقت على هوية الأمة طيلة أربعة عشر قرنًا من الزمان، بالرغم من ضراوة هذه الغزوات وشدتها، وأخيرًا سيتضح لنا بعد العرض والمناقشة إلى أي طريق ستقودنا إلى الحداثة فيما لو تابعناها في الفلسفة والسلوك؟

وللتغلب على غموض المصطلح سنحاول الإلمام بأهداف الحداثة وتعريفها للإنسان، ورأيها في مشروع النهضة وفق رؤيتها للزمن والتاريخ، ونظرتها للدين بعامة والسلفية بخاصة. وسندمج في هذه الدراسة منهجي العرض والنقد معًا.

أما رؤية الحداثة للإنسان؛ فإنه عند «جاك دريدا» فيلسوف العصر في دائرة التفكيك والتشطر، والبعثرة، والهجنة، ليصبح لقيطًا، غريبًا عن آبائه من اليونانيين الذين مجدوا مركزية العقل، فـ «جاك دريدا» إذا استلهم تفكيك «أينشتاين» للذرة ونواتها، سحب الفيزياء وما لها من سطوة علمية، على تهدم الإنسان، وتبعثره في شظايا يستحيل التئامها، ويستمد الفيلسوف رؤيته من واقع الإنسان الغربي وحده؛ إذ يرى أن

---

(١) «المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية»، للدكتور/ عبد العزيز حمودة ط، عالم المعرفة -الكويت جمادى الأولى سنة (١٤٢٢ هـ)، أغسطس سنة (٢٠٠١ م)، والنص عن بحث ألقاه إيهاب حسن بمؤتمر بجامعة عين شمس سنة (٢٠٠٠ م)، كما وصف الحداثة بأنها تتحدى التعريف وكأنها كالشبح.

هذا الإنسان يصرعه قلق الأنظمة الاقتصادية، والصناعات النووية، والبطالة، وغزو المريخ والزهرة، هو إنسان مخلوع من انتمائه[1].

واندفع الحداثيون العرب في تصورهم لتحقيق الحداثة إلى:

١- تحقيق قطيعة معرفية مع الماضي واحتقار التراث، ثم الوصول بالتبعية الثقافية للغرب إلى أبعد نقطة[2].

٢- وتوصف الحداثة: بأنها حركة إلى الأمام تبحث عن شرعية المستقبل في محاولة لاجتياز التكسر الثقافي الذي ترتب على فقدان الماضي لشرعية التاريخ[3]؛ لذلك وصفوا التاريخ بالسجن؛ إذ قال حداثي أمريكي: مشكلتكم أنكم تنظرون إلى الوراء، وبهذا أصبحتم سجناء الماضي[4].

وينادي الحداثيون العرب بالقطيعة مع الماضي، ويرفعون شعار المعاصرة[5]، أما عن نشأتها، فقد كانت في الغرب وتغيرت في مراحلها المختلفة ومتابعة مسيرتها هناك، ويتضح انتقالها من مرحلة كانت حضارة الغرب فيها إنسانية متماسكة اجتماعيًا وأسريًا، وحينئذ كان دعاة الإصلاح عندنا ينادون باللحاق بالغرب «أي تبني منظومة الحداثة الغربية»؛ إذ لم يروا في العواصم الغربية سوى النور والاستنارة، في الوقت الذي كانت المدافع الغربية تدك بلادنا دكًا، ولكن سرعان ما تكشف الوجه الداروني للحداثة الغربية عندما «أرسلت لنا جيوشها الاستعمارية لتهلك الأخضر واليابس،

---

(١) مقال بعنوان: «كتاب جورج قرم- شروق وغروب- الشرخ الأسطوري: الأخوة العالمية المستحيلة بقلم أمينة غصن «الوسط» ملحق بجريدة الحياة اللندنية (ص ١٥)، في ٤/٨/٢٠٠٣م، وقد تجرأ دريدا هذا في مؤتمر بالقاهرة أوائل عام (٢٠٠٠م) في مقر المجلس الأعلى للثقافة بالمطالبة بتفكيك المؤسسات القومية المختلفة كسلطة قمعية «المرايا المقعرة» ص ٤٩، ويصف الدكتور عبد العزيز حمودة هذه الدعوة بأنها بالغة الخطورة.

(٢) «المرايا المقعرة» (ص ٣٧).

(٣) «المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك» للدكتور/ عبد العزيز حمودة، ط. عالم المعرفة- الكويت ذو الحجة سنة (١٤١٨هـ)، إبريل سنة (١٩٩٨م).

(٤) «المرايا المحدبة» (ص ٧٠، ٧١).

(٥) «المرايا المقعرة» (ص ٤٨).

وتحول بلادنا إلى مادة استعمالية كمصدر للمواد الخام الرخيصة، وسوق مفتوحة بشكل دائم للسلع الغربية»[1].

ويستند الحداثيون في موقفهم على رأي دارون؛ لذلك يتطلب الأمر منا عرض الآراء المعارضة لرأيه: .

الرد على دارون:

يقول الدكتور محمود فوزي حمد: «إن دارون في تعيني صاحب رأي وليس بواضع نظرية، والفرق بين الاثنين كبير، وإني لأعجب كيف ضلل الناس بسرعة وخبث وجرى على لسانهم كلمة نظرية دارون قبل أن تستكمل آراؤه عناصر النظرية ومقوماتها»[2].

ولعل أبرز الانتقادات الموجهة إلى دارون تتلخص في قصة إنسان (بلتدون) الذي دار حول حقيقة الخلاف وكان بمثابة ورطة لأنصار التطور؛ إذ اكتشف العلماء في ١٩٥٣ أن بقايا إنسان (بلتدون) مزيفة، وأنها زيفت للشهرة، فلقد اتضح أن هذا الاكتشاف المهم، لم يكن سوى خدعة جازت على العلماء أنفسهم، وأن هذه الجمجمة لقرد، ولا يرجع تاريخه إلى أكثر من ٥٠٠٠ سنة وأن مساعده مستر داوسون قد أدخل تعديلات على بقايا الجمجمة لكي يقترب من جمجمة الإنسان. وكانت التعديلات من الرقة بحيث لم تكتشف في ذلك الحين.

إن قصة اكتشاف هذا التزوير لهي من أروع القصص العلمية، حيث سددت ضربة قوية إلى أقوى دليل من أدلة التطور[3].

كذلك أثار العالم أ. كريس موريسون لغزًا كبيرًا حول سير الحياة عن طريق التطور، فافترض أن بداية الحياة خلية واحدة، ثم تساءل: هل تتحول هذه الخلية إلى نبات

---

(١) مقال بعنوان (الحداثة ورائحة البارود) بقلم الدكتور/ عبد الوهاب المسيري، جريدة الأهرام في ٢١/ ٢/ ٢٠٠٣م.

(٢) قيس القرطاسي (نظرية دارون بين مؤيديها ومعارضيها) ص٨، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٣٩١هـ، ١٩٧١م.

(٣) نفسه ص ٨٧.

أم حيوان؟ فإذا تحولت إلى خلية نباتية سبب ذلك فناء ثاني أوكسيد الكربون، وإذا كان العكس فتحولت إلى خلية حيوانية فإن ذلك سيسبب فناء الأوكسجين، وبالتالي يؤدي ذلك إلى انعدام الحياة[١].

ويقول الدكتور حليم سوريال: إن هناك مسألة منطقية بسيطة.. وهي معرفة كيف استطاع المخلوق الذي اعتبره التحوليون الحلقة المفقودة.. أن يعيش بين الحيوانات الضارية التي تحيط به.. فإن أصحاب نظرية النشوء يقولون: إن هذا المخلوق كان أضعف عقلاً من الإنسان الحالي، فكيف يمكن لمخلوق ضعيف الجسم ضعيف العقل أن يعيش وحوله الأسد والفيل والدب والنهر وغيرها من الحيوانات المفترسة؟»[٢].

لقد زلزلت قوانين الوراثة لمندل نظرية دارون، وأصابتها برجة عنيفة. يقول برتراندرسل: «لقد أخطأ دارون في قوانين الوراثة، فغيرتها نظرية مندل تغييراً كليًا»[٣].

ويقول العالم ولاس متحديًا دارون في كتابه «عالم الحياة»: إن كثرة التراكيب في الأجسام الحية تستلزم وجود قوة خالقة، وثانيًا وجود عقل مدبر، وثالثًا وجود غاية لأجلها خلقت الأشياء.. كما أن القدرات الفنية والرياضية والموسيقية لا يمكن تفسيرها على أساس الانتفاء الطبيعي أو تنازع البقاء وحاجة البيئة، مؤكدًا أن هناك عنصراً مجهولاً[٤].

ثم جاءت الضربة القاضية لآراء دارون حول أصل الإنسان، وقد قدموا أدلة جديدة أثبتت أن أقدم كائن ذي خصائص بشرية عاش قبل أكثر من أربعة ملايين سنة، وذلك من خلال عثورهم على هيكل عظمي لكائن بشري منتصب القامة لا يمشي على أربع.

وهذه الأدلة تدحض تلك النظرية الإلحادية[٥]، وعند تطبيق الحداثة الداروينية اتضح

---

(١) نفسه ص ٩٨.

(٢) نفسه ص ١٠٣.

(٣) نفسه ص ١٠٤.

وعن أثر مندل في آراء دارون يقول أحد الدراسين للنظرية (وكانت الثغرة الكبرى في آراء دارون تكمن في عدم المعرفة بآليات الوارثة التي اكتشفها مندل وغيرت العالم). روبرت جرينبرجر وهيذر حسن وآخرون (النظريات العلمية ومكتشفوها) جـ ٢، ص ٨٤. الهيئة المصرية العامة للكتاب - مكتبة الأسرة ٢٠١٢م.

(٤) نفسه ص ٤٥.

(٥) د. رفيق حسين الحليمي، مقال بعنوان (سقوط نظرية دارون وتهافت دعاتها) ص ٥٠، مجلة الوعي الإسلامي، الكويت العدد ٥٣٧، جمادى الأولى ١٤٣١ هـ، مايو ٢٠١٠ م.

أن ثمنها المادي والمعنوي مرتفع للغاية، ويستحيل تنفيذه إلا في العالم الغربي وبعض أعضاء النخب الحاكمة في العالم الثالث؛ لأنه يضع للتقدم غاية وحيدة هي تسخير العالم لصالح الشعوب الغربية التي تزداد شراهة في استهلاك الموارد الطبيعية، وإذا أصرت على المضي قدمًا وفق هذا التصور فستحتاج إلى ست كرات أرضية لتستخلص منها المواد الخام وكرتين ليُلقي فيها بنفاياته[1]، ويعلل الدكتور عبد العزيز حمودة انتقالها إلينا بسبب هزيمة الإنسان العربي، ونتيجة الاستيقاظ من الحلم الزائف عام ١٩٦٧ م.

تتضح نظرة الحداثيين للدين من ثلاثة مواقف:

١- «أنسنة الدين» أي إرجاع الدين إلى الإنسان وإحلال الأساطير محل الدين[2].

٢- تطبيق المبادئ النقدية الوافدة على النصوص المقدسة[3].

٣- وضع العلمية «أو العقلانية» والدين على طرفي نقيض، على أساس أن الدين فكر غيبي يتعارض مع التفكير العلمي والعقلاني[4].

وفيما يتصل بالفكر الإسلامي يطالب «محمد أركون» بقراءة الفكر الإسلامي حسب زعمه قراءة علمية وإخضاع القرآن الكريم لمحك النقد التاريخي المقارن[5].

وتؤيده الدكتورة «عطيات أبو السعود» وتصف السلفية العربية بالتزمت، وتشكو من الحياة في ظل تيار سلفي متزمت، يضع ثوابت فكرية يحذر الاقتراب منها، وتطالب بتحرير العقل والفكر من ركام اللامعقول الذي يثقل كاهل الثقافة العربية[6].

ولكن الجدير بأي باحث في الأديان أن يميّز من حيث المصادر والعقائد والشرائع بين

---

(١) المصدر السابق.

(٢) «المرايا المحدبة» (ص ٣٥).

(٣) نفسه (ص ٦٤).

(٤) «المرايا المقعرة» (ص ٩٠، ٩١).

(٥) «الحصاد الفلسفي للقرن العشرين» (ص٥٠) دكتور عطيات أبو السعود، منشأة المعارف- الإسكندرية أغسطس سنة (٢٠٠٢م).

(٦) نفسه (ص ٥٠، ٥٢، ٥٣).

وينظر كتابنا (الرد على منتقدي السلفية) ط دار الإيمان بالإسكندرية ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م ويتضمن شرح السلفية في الإسلام؛ إذ يتضح اختلافها تمامًا عن التصور السلفي في الفلسفة الغربية. هذا وقد أثبت الدكتور الحسيني أن القضية الدينية في الإسلام يمكن إثباتها علميًا كما سبق البيان، ولا مكان للامعقول في تاريخنا كما تخيلت الدكتوراة.

الإسلام وغيره من الملل والنحل، ولا يخلط بين التصور الديني في الغرب وبين التصور الإسلامي -كما فعلت الدكتورة عطيات-، فإنهم هناك يعنون بأنسنة الدين أن «تفهم العقيدة المسيحية حول صلب المسيح -عليه السلام- وقيامته فهمًا أسطوريًا على أنها ترمز إلى تجديد الحياة أو اقتران الموت بالحياة»[1]، ويجدر أيضًا بالمشتغلين بالدراسات الإسلامية الاطلاع الكافي على التراث واستيعابه بنفس القدر بالثقافة الغربية التي يتعصبون لها ويخضعون لتصوراتها فأصبحوا أسرى لها.

وتذخر المكتبة العربية الإسلامية بمؤلفات علماء أصول الفقه وغيرهم من المتكلمين التي تحتوي على طرق الاستدلال بطريقة علمية في القضايا الدينية لا تقبل الرد؛ لأن الإسلام موثق علميًا، ونقتطع بضعة أسطر من «الباقلاني» في كتابه «تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل»، حيث يقول تحت عنوان «باب آخر في معنى الدليل والاستدلال»: «فإن قال قائل: فما معنى الدليل عندكم؟ قيل له: هو المرشد إلى معرفة الغائب من الحواس، وما لا يعرف باضطراد وهو الذي ينصب من الإمارات ويورد من الإيماء والإشارات، مما يمكن التوصل به إلى معرفة ما غاب عن الضرورة والحس.. وهذا الدليل الذي وصفنا حاله هو الدلالة وهو المستدل به وهو الحجة»[2]، وفي موضع آخر يقول: «وقد يستدل بالمعجزة على صدق من ظهرت على يده؛ لأنها تجري مجرى الشهادة له، ويستدل على صدق المخبر الذي أخبر عنه النبي ﷺ أنه يكذب، وكذلك لا يستدل بخبر من خبر عن صدقه صاحب المعجزة على صدق من أخبر عنه أنه لا يكذب»[3].

ولا تقتصر هذه الملاحظة على علماء الكلام والفلاسفة، بل إن الواقع التاريخي لتطور علم البلاغة والبيان للمعاني العربية يقول: إن البلاغي العربي كان يتحرك وينتج على محورين: محور الدين الذي بدأت البلاغة موظفة في خدمته وتبيان إعجاز كتابه السماوي، ومحور التأثير الأجنبي الذي جد فيما بعد، وخاصة نظرية المحاكاة ومبادئ المنطق كما قدمها أرسطو[4].

---

(١) «المرايا المحدبة» (ص ٣٥).

(٢) «تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل»، (ص ٣٣)، للقاضي أبي بكر محمد الطيب الباقلاني، تحقيق الشيخ عماد الدين حيدر (١٤٠٧ هـ- ١٩٨٧ م)، مؤسسة الكتب الثقافية- بيروت.

(٣) نفسه (ص ٣٣).

(٤) «المرايا المقعرة» (ص ٤١٧).

وسيتضح زيف فكرة الحداثة عن الزمن أو التاريخ إذا ما استندنا إلى ما وصل إليه علم التاريخ المعاصر من مناهج في المعرفة التاريخية .

التاريخ:

إن رؤية الحداثيين للتاريخ بوصفه الرجوع إلى الوراء وتشبيهه بالسجن المانع للإنسان من التقدم، هذه الرؤية لا تستقيم، لا مع واقع الحضارة الغربية، ولا من التنوع الملاحظ في مناهج دراسة التاريخ، كما نجده عند «بريستد» بكتابه (فجر الضمير)، كما سيأتي .

كذلك يخالف النظرة المعاصرة التي ترى أن موضوع التاريخ هو دراسة التجربة الإنسانية .

ومناقشة هذه الرؤية بشكل مفصل يقتضي إفراد كل منها بالنقد والتفنيد:

أولاً: فمن طبائع البشر محاكاة الصفوة واقتفاء آثار السابقين من القادة والزعماء، عرفت الحضارات هذه الظاهرة، ولا تشذ حضارة الغرب عنها، وإن غلب عليها المحاكاة في الإنشاءات والمباني والأزياء؛ إذ اتضح ذلك عندما قام «يوليوس قيصر» حين تدرج من قنصل جمهوري إلى إمبراطور، واتخذ من العصي الرومانية شعاراً لسلطانه، وتوج رأسه بإكليل الغار الروماني واستلهم الحضارة الإيطالية، وكما كان «يوليوس قيصر» يستلهم حضارة اليونان، استدعى «نابليون» مشاهير الفن الإيطالي . . . وأعاد تأسيس كنيسة المادلين على غرار المعابد الرومانية وكلف معمارييه بناء قوس النصر في قلب باريس محاكاة قوس نصر «سبتيموس سفيروس» في قلب روما[1]، فليست المحاكاة واقتفاء الآثار من لوازم السلفية وحدها، وإن غلبت العقائد والقيم .

ثانيًا: يستعرض «جيمس بريستد» المناهج التاريخية، فمنها:

ما يقسم التاريخ البشري إلى عصور، مثل عهد الملكية وعهد الإمبراطوريات وعهد الديمقراطيات . . . إلخ، ولكن هذا التقسيم لا يتعمق في طبيعة الإنسان السائرة

(١) «فلسفة الجمال أعلامها ومذاهبها»، د. أميرة مطر (ص ١٨٥) مكتبة الأسرة (٢٠٠٢ م).

نحو الرقي، وهناك تقسيم آخر يؤرخ لعصر -الآلات وما تبعه من انقلاب صناعي، وآخر يتبعه علماء الآثار وعلماء الأحافير النباتية والحيوانية. . . ويرى أنه مع ضرورة هذه التقسيمات، إلا أنها أقل فائدة مما يرجى عند البحث في مدى التقدم الإنساني، أما التقسيمات التي تكون أكثر فائدة وأعظم أهمية وتدل في آن واحد على أطوار التقدم الإنساني، فهي التي تكون على نحو «عصر الضمير والأخلاق» الذي بدأ منذ نحو خمسة آلاف سنة وعصر العلوم الذي جاء به «جاليليو» منذ أكثر من ثلاثمائة سنة[1].

وبعد ما وصف مضمون كتابه عن «فجر الضمير» سجل النتائج التي وصل إليها ليصل إلى مدى ما ينطبق على العصر الحاضر وفق هذا المنهج فيقول متحسراً: فيظهر لنا بذلك أننا ما زلنا واقفين في غبش عصر الأخلاق، ويستطرد آملاً في مستقبل أفضل فيقول: «لا بأس أن يكون ذلك.

ويقول في موضع آخر: «إن فجر الضمير لا يزال خلفنا بالضبط لم نكد نبتعد عنه شيئًا، وأننا ما زلنا للآن نقف عند مطلع شمس عصر القيم الخلقية»[2].

ويستخلص «بريستد» من دراسته الموسعة بكتابه «فجر الضمير» أن أعظم فائدة إنشائية نجنيها من وراء الاهتداء إلى حقيقة تلك المدنيات الشرقية القديمة المفقودة هي أنها ردت إلينا تراثًا عرضه عرض الأفق -وهو التراث الذي خلفته لنا حياة بني الإنسان أجمعين[3].

وهذا رأي سليم مبني على قاعدة صحيحة؛ إذ يزن التقدم الإنساني بميزان القيم والمبادئ، وأنه لا يذم تاريخ الأمم السالفة لمجرد أنها مضت وانقضت ولا يمدح الحاضر لمجرد أنه «معاصر» كدأب الحداثة التي تركض وراء كل ما هو حديث، لتصورها بأن التقدم مع الزمن يسير قدمًا دائمًا في خط مستقيم، إذ لو صحّ هذا في خط سير التقدم

(١) «فجر الضمير»، جيمس هنري بريستد، ترجمة د. سليم حسن (ص ١٨)، مكتبة الأسرة (٢٠٠٠ م).
(٢) «فجر الضمير» (ص ١٩).
(٣) نفسه (ص ٤١٣).

العلمي والتكنولوجي، فلا يصح في التعريف بالإنسان ومدى التزامه بالقيم والأخلاق والمحافظة على الهوية جيلاً بعد جيل.

وهكذا يتضح مدى الخطأ الجسيم بإقامة الأحكام على مدى التقدم والتأخر بمقياس الزمان، دون النظر للمعيار الموضوعي في هذا التقييم الذي أصاب فيه «بريستد» كبد الحقيقة.

ثالثًا: التفسير الديني للتاريخ:

يحتل التفسير الديني للتاريخ لدى الغرب الذي يتخذه الحداثيون مثلهم الأعلى، يحتل مكانة بارزة لدى المؤرخين والفلاسفة، كما سيأتي.

لذلك سنعرض في هذا البحث للتفسير الديني للتاريخ؛ إذ اهتم علماء الإسلام قديمًا وحديثًا بالكشف عن سنن الله تعالى في قيام الأمم وتدهورها، بناء على تدبرهم لقصص الأمم السابقة في القرآن الكريم، مع تطبيق هذه السنن أيضًا على الأمة الإسلامية في تاريخها منذ قيامها.

ولم يقتصر التفسير الديني للتاريخ على علماء الإسلام وحدهم، بل شاركهم فيه بعض فلاسفة ومؤرخي الغرب الذين لم يقف الأمر عندهم عند التفسير فحسب، بل تعداه إلى التنبؤ بالمستقبل أيضًا وما يتوقع من سير التاريخ إلى نهاية العالم، كما سنرى.

ومنهج التفسير الديني في الغرب المعتمد عند بعض المؤرخين والفلاسفة، يستند إلى أن العبرة عند (شبنجلر وتوينبي ليست بالمظهر المادي للحضارة من آلة ومتاع، وإنما العبرة بالروح والقوة الكامنة والإقدام على مواجهة الصعاب)، ويميل توينبي -بخاصة- في تفسيره للتاريخ إلى الإيمان بالله القادر المصرف للأمور[1]، ويتفق معه شبنجلر في

---

(١) د. حسين مؤنس -كتاب (الحضارة)، ص ٣٥٤- ٣٥٥)- سلسلة (عالم المعرفة) الكويت يناير سنة ١٩٧٨ م محرم/ صفر سنة ١٣٩٨ هـ.

الرأي (حول دور الدين في إنقاذ الحضارات)[1]، وهكذا فعل هانتنجتون الذي جعل الدين أكثر أهمية من التاريخ واللغة والثقافة والتقاليد في إقامة الحضارات، وهو يقول: «إن الصراع بين الغرب والإسلام لا مفر منه»[2].

وسنبدأ أولاً بنظرية ابن خلدون، ثم نعرض بإيجاز لآراء بعض العلماء والفلاسفة في الغرب الذين التزموا بالتفسير الديني للتاريخ، مع العناية بنظرية صدام الحضارات عند هنتنجتون، ونختم البحث بالحديث عن التنبؤات بالمستقبل عند بعض الفلاسفة والساسة بالغرب.

- **نظرية ابن خلدون:**

لا يسع الباحث في تفسير التاريخ -أو فلسفة التاريخ- إغفال العلامة ابن خلدون، يقول المؤرخ الإنجليزي (روبرت فلينت): «إذا نظرنا إلى ابن خلدون كمؤرخ وجدنا من يتفوق عليه من كتاب الغرب أنفسهم، وأما كواضع لنظريات في التاريخ، فإنه منقطع النظير في كل زمان ومكان»[3].

ونرى أن وصف المؤرخ الإنجليزي بأن ابن خلدون هو واضع النظريات في التاريخ، هذا الوصف لم يصدر من فراغ، بل لا شك أنه مبني على دراسة عميقة للمقدمة، فقد حدد ابن خلدون المنهج الذي رآه صحيحًا لكتابة التاريخ، فقال:

«لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها

---

(١) لمعي المطيعي (أرنولد توينبي) دار الكتاب العربي سنة ١٩٦٧م العدد ١٤٨.

(٢) رجب البنا (الغرب والإسلام) ص ١٢٣، دار المعارف بمصر سنة ١٩٩٧، وقد وصف هيلموت شميت المستشار الألماني السابق لنظرية هانتجتون بأنها أكبر خطورة مما نظن، ولعله تنبه مبكرًا إلى دوافع غزو أفغانستان والعراق تحت راية (الحرب الصليبية).

(٣) د. علي عبد الواحد وافي (عبد الرحمن بن خلدون) ص ٢٣٧، سلسلة (أعلام العرب) العدد رقم ٤ مكتبة مصر بالفجالة سنة ١٩٦٢م.

بالشاهد والحاضر بالذاهب -فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق».

. . . «ويعلل الأخطاء بأن المؤرخين اعتمدوا على مجرد النقل غثًا أو سمينًا لم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط . .»[1].

أما عن التفسير الديني فيرى ابن خلدون أنه «لا يحصل للعرب الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة، وذلك أنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض وخضوعًا لنظم الحكم، ولا يذللهم لهذه النظم إلا عقيدة دينية تربطهم بخالقهم وتؤلف بينهم، وهم في ذلك أسرع الناس قبولاً لهذه العقيدة لبقائهم على الفطرة»[2].

ويرى ابن خلدون أن الصبغة الدينية كانت بسبب الفتوحات في صدر الإسلام بالرغم من قلة عدد المسلمين أمام أعدائهم «فكانت جيوش المسلمين بالقادسية واليرموك بضعًا وثلاثين ألفًا في كل معسكر، وجموع فارس مائة وعشرين ألفًا بالقادسية، وجموع هرقل -على ما قاله الواقدي- أربعمائة ألف، فلم يقف للعرب أحد من الجانبين، وهزموهم وغلبوهم على ما بأيديهم»[3].

وفي التحليل النفسي لسبب عظمة الدولة إذا اعتمدت على الدين، يستشهد ابن خلدون بقوله تعالى: ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾ [الأنفال: ٦٣].

---

(١) مقدمة ابن خلدون، دراسة وتحقيق وتعليق الدكتور علي عبد الواحد وافي، جـ١، ص ٢٩١، ط نهضة مصر، يناير سنة ٢٠٠٤ م.

(٢) مقدمة ابن خلدون، جـ٣ ن ص ١٢٦٢، دراسة وتحقيق وتعليق: د. علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر، يناير سنة ٢٠٠٤ م.

(٣) نفسه، جـ٢، ص ٥٢٠.

فيقول: (وسره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس ونشأ الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا وأقبلت على الله اتحدت وجهتها، فذهب التنافس، وقل الخلاف وحسن التعاون والتعاضد، واتسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدولة)[1].

ويستند إلى تاريخ الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، فقد كان «وازع كل أحد فيهم من نفسه وهو الدين، وكانوا يؤثرونه على أمور دينهم، وإن أفضت إلى هلاكهم دون الكافة... وكانت أحوالهم في إصلاح دينهم بفساد دنياهم»[2].

- التفسير الديني للتاريخ في ثقافة الغرب:

لا يتسع المقام لعرض مذاهب التفسير الديني بشكل موسع، وهو ظاهرة واضحة في التاريخ اليهودي كما سنرى، كذلك سنكتفي بعرض بعض النماذج المنتقاة من كتابات وبحوث بعض العلماء والفلاسفة الذين أعطوا عنايتهم لدور الدين في التاريخ وأثبتوا أنه من أكبر المحركات لعجلة التاريخ، وأبرزهم من يعرفون (بأصحاب المذهب الربوبي) في القرنين ١٧، ١٨ الذين ركزوا على تأكيد الدين في التاريخ، فمنهم:

- **هيجل:** الذي عني بالدين في التاريخ لأنه حسب رأيه «ليس مهتمًا فقط ولا بصفة رئيسية ببلوغ الغايات الخلقية في الزمان، ولكنه في جوهره علاقة مباشرة بين المحدود المتناهي وغير المحدود اللامتناهي، أعني الأبدي»، بل اعتبر (التاريخ العام) أحد الآيات الجديرة بإعجاب الناس فكتب: «وقد جرت عادة الناس ردحًا من الزمان بالتعبير عن الإعجاب بحكمة الله، كما تتجلى في الحيوان والنبات وفي الأحداث الفريدة، ولكن إذا جاز أن تلك (العناية) تجلى نفسها في أشياء وأشكال كهذه من الوجود، فلماذا لا تجلى نفسها أيضًا في «التاريخ العام»؟».

- كذلك اعترف (ويلز) بالدين في التاريخ.

---

(١) المقدمة، جـ٢، ص ٥١٩.

(٢) نفسه، ص ٥٨٧/ ٥٨٨ ويستطرد ساخراً: «ونحن نرقع دنيانا بتمزيق ديننا فلا ديننا يبقى ولا ما نرقع».

- وجاء أكبر مؤرخي العصر توينبي، فجعل المتغير النهائي الذي قدمه للتاريخ تفسيراً دينيًا في أساسه[1].

ولا ينبغي أن نغض الطرف عن التفسير الديني اليهودي والذي يعمل بموجبه الكيان الصهيوني في إسرائيل -منذ عام ١٩٤٨ حتى الآن- وهو ما أثبته توينبي بناءً على دراسة تاريخ اليهود في موسوعته التاريخية؛ إذ فضح نواياهم وأطماعهم التي لا تقنع بفلسطين وحدها «بل إن هدفهم النهائي تكوين إمبراطورية مركزها القدس، وتتحكم في أقدار العالم الاقتصادية والسياسية بفضل سيطرتهم على موارد الشرق الأوسط الغنية وتحكمهم في موقعه الإستراتيجي الحيوي»[2].

ويقول توينبي بعد سرده لمحاولات اليهود منذ تدمير بختنصر المتتالية لإقامة دولة التي باءت كلها بالفشل فطرحوا جانبًا التقليد المقدس القديم الذي يحتم على مؤسس الدولة الجديدة أن يكون من ذرية داوود. ولما أن رأى اليهود أن الكوارث تحل بهم كلما رغبوا في تحقيق حلمهم في إقامة دولة يهودية في فلسطين باستخدام القوة المجردة، أقنعوا أنفسهم بأن ربهم (يهوه) هو الذي يهبط من عليائه فيتجسد في شكل بشر ويتولى دور المخلص للشعب اليهودي، ويتم الخلاص عن طريق تمكين هذا الشعب من إقامة مملكة دنيوية قوامها إمبراطورية كبرى تكون أورشليم عاصمتها ويكون اليهود فيها الجنس السيد[3].

ويذكر هـ. ج. ويلز الأفكار الرئيسة التي تناقلتها كتب اليهود، منها تفضيل الشعب اليهودي على جميع الأجناس الأخرى وبأنهم الشعب المختار للرب الأوحد للكون كله... والقول بزعيم منتظر، مخلص للعالم، ومسيح يحقق ما ترامى به الزمن من وعود (يهوه) التي طال الأمد عليها[4].

---

(١) التاريخ وكيف يفسرونه من كنفوشيوس إلى توينبي، تأليف: ج. ويدجري، صفحات ١٥٣، ١٦٩، ١٧٠، ٢١٠، ٢٣٥)، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢ م.

(٢) حضارة الإسلام في دراسة توينبي، تأليف فؤاد محمد شبل، ص ٧٨، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١/ ٢/ ١٩٦٨ م.

(٣) نفسه ص ٨٠.

(٤) ص ٢٥٥ من كتاب معالم تاريخ الإنسانية جـ ٢، هـ. ج. ويلز، تعريب عبد العزيز توفيق جاويد، راجعه زكي علي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة ١٩٤٨ م.

ويلاحظ الأستاذ روبرت فلنت أن اليهود كانوا ينظرون إلى الأحداث من وجهة نظر دينية، وكان الله في رأيهم هو العامل المحرك الأسمى للتاريخ، وأن إرادته هي محك الحكم التاريخي، وأن مملكته هي الغاية التي يتجه إليها التطور التاريخي . . . إلى أن يقول: وقد (عرف اليهود بشدة اعتزازهم بماضيهم وإكبارهم لتاريخهم)[1]. بالرغم من الأساطير المنبثة في هذا التاريخ، ولا يتورع اليهود عن نشر الرواية الخرافية وخلاصتها (أنهم شعب الله المختار تعلم من الله بطريقة مباشرة ومنحه الله بصيرة كاملة، وحكمة، ومعرفة تامة بجميع القوانين الطبيعية وبالحقيقة الروحية . . . بل إنهم يتمادون في رواياتهم فيزعمون أن الله تحدث إلى آدم -عليه السلام- باللغة العبرية)[2].

ويرى وايتهد أن بواكير التحضر ترجع إلى أنبياء العبرانيين الذين غيروا مجرى التاريخ تغييراً حاسمًا، وذلك بسبب إلحاحهم الزائد على المشاعر الأخلاقية، ثم يستطرد قائلاً: «وفي سياق هذا الموروث النبوي يقف يسوع الناصري -عليه السلام- وهو شخص ذو أهمية فائقة»[3].

وذهب المؤرخون المسيحيون الأوائل إلى أن الحركة التاريخية جزء من الحركة الكونية التي يشترك فيها الله والإنسان، وقد تجلى التعبير عن هذا الاعتقاد في أوضح صورة في كتاب «مدينة الله» الذي كتبه القديس أوغسطين، وكانت الفلسفة التاريخية التي ضمنها هذا الكتاب مستمدة من أصول فارسية وهيلينية وعبرية.

فالحركة التاريخية صراع بين قوى الخير وقوى الشر، وهي في معناها التاريخي الأرضي صراع بين «مدينة الله» وهي نخبة المؤمنين بإله اليهود والمسيحيين و«مدينة

---

(١) كتاب (تاريخ التاريخ)، علي أدهم -سلسلة (كتابك) رقم (٦) دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٧ ولم نقرأ لأحد الكتاب الذي يصف المسلمين (بالماضوية) بأن هذا الوصف ينطبق أيضًا على أصدقائه من اليهود.

(٢) ص ٥٧/ ٥٨ من مقدمة كتاب (محاضرات في فلسفة التاريخ) بقلم د. إمام عبد الفتاح الذي ترجم الكتاب. وراجعه د. فؤاد زكريا -دار الثقافة بالقاهرة- سنة ١٩٨٠ م.

(٣) ص ٦٣ من كتاب (فلسفة وايتهد في الحضارة) تأليف أ. هـ. جونسون- ترجمة د. عبد الرحمن باغي- المكتبة العصرية- صيد- بيروت- سنة ١٩٦٥ م.

الشيطان»، وهو الاسم الذي أطلق على أشياع الوثنية المعاصرة والسابقين، وسيسفر هذا الصراع عن انتصار المدينة الأولى وهدم المدينة الأخرى[١].

وفي النهاية نشير إلى أننا لسنا بدعًا إذا فسرنا التاريخ تفسيرًا دينيًا كما دأب علماؤنا، ونذكر منهم في العصر الحديث الإمام الندوي عند تفسيره للزحف التتاري على العالم الإسلامي، إذ يعلله بأنه يخضع لسنة الله تعالى في الأرض، أي بمثابة الإنذارات السماوية الباعثة للناس على التوبة والإنابة إلى الله وإصلاح أحوالهم[٢].

ويقول الإمام الندوي: «إذا تدبرنا في ضوء القانون العام الخالد لنتائج الأعمال والأخلاق، وازدهار الأمم وانحطاطها الذي أشار إليه القرآن، ولا سيما ما ذكره في بدء سورة الإسراء من تدهور بني إسرائيل وإفسادهم في الأرض وعلوهم وتمردهم وما جر ذلك إلى زحف الملوك الظالمين، وتسلطهم على بني إسرائيل..»[٣].

رابعًا: يقول د. حسين مؤنس: ويتفق المؤرخون اليوم على اختلاف مدارسهم على أن موضوع التاريخ هو دراسة التجربة الإنسانية على وجه الأرض[٤]، كذلك يقرر أن مؤرخ اليوم يدرس التاريخ كله دون أن يفرق بين ماضي وحاضر ومستقبل، والماضي لا يمضي بانقضاء زمنه، بل هو يبقى حيًا وفعالاً في حياتنا، فكما يحمل الفرد ماضيه خلال سنوات عمره منذ طفولته إلى آخر عمره، فكذلك الإنسانية تحمل معها ماضيها إلى حاضرها ومستقبلها، فلا شيء من تجاربها يموت ويتلاشى، بل تظل التجارب حية في كيان الأمة[٥]، وتضيف بأن كتابة التاريخ تعني تسجيل التجربة الإنسانية، وأن الماضي كمفهوم قائم بذاته قد انتهى وأصبح الزمان كله لهذا بلا فواصل؛ لذلك فإن رؤيتنا لعصور ازدهار الحضارة الإسلامية هي رؤية لمثل أعلى، ويمكن تحقيقه في دائرة

---

(١) تاريخ التاريخ) على أدهم، ص ٤٠.

(٢) كتاب (غارة التتار على العالم الإسلامي وظهور معجزة الإسلام) أبو الحسن الندوي، ط المختار الإسلامي بمصر سنة ١٩٨٥ م، ص ٥، ٧.

(٣) نفس المرجع السابق والصفحات.

(٤)، (٥) كتاب «الحضارة» دراسة في أصول وعوامل قيامها وتدهورها، الدكتور/ حسين مؤنس (ص ٧٠، ص ١٢٢، ١٢٣)، باختصار، عالم المعرفة/ الكويت. محرم/ صفر سنة (١٣٩٨ هـ) -يناير سنة (١٩٧٨ م).

العقائد والقيم الثابتة، لا لأحداث مضت تاريخيًا وانقضى عصرها مع التمييز بين مجال العقائد والشرائع والمثل العليا، وبين مجال الواقع الذي يتشكل وفق أساليب العصر المتغيرة، أي التحديث التقني، بشرط المحافظة على الهوية.

ومن شأن اتباع المنهج السلفي في النظم الاجتماعية والسياسية والتعليمية والتربوية، أن ترسخ في نفوس الأجيال عقائد الإسلام وشرائعه وقيمه بحيث يستحيل اقتلاعها منها مهما بذلت «العولمة» من محاولات، وربما كان هذا هو سبب الخصومة الشديدة للسلفية في دوائر الاستشراق والتبشير وتلاميذهم من بني جلدتنا(١).

إن المنهج الاستقرائي يحتم بيان النهضة التي تحققت بصورة نموذجية في عصر النبي ﷺ وصحابته، ثم قياسًا على هذه النهضة يتضح بصورة جلية مراحل التقدم أو الانحسار عن النموذج المتحقق آنذاك «إن خير وسيلة لمعرفة أسباب هذا الضعف -أي ضعف المسلمين- الرجوع إلى التاريخ فهو الذي يبين لنا ما حدث مما سبب ضعفه، وبذلك نضع أيدينا على الأسباب الحقيقية حتى يمكن لمن يريد الإصلاح أن يعرف كيف يصلح»(٢).

وقد خلص «لاووست» من دراسته لعصر الصحابة أن الرأي استقر عند أهل السنة والجماعة «على أن هذا العهد يعد امتدادًا لعهد النبي ﷺ، كما أن الآراء التي سادت هذا العصر قد تحققت صحتها وتأكدت قيمتها الإنسانية بنظام الحكومة الإلهية للخلفاء الأربعة الراشدين، ونشأ من نجاح هذه التجربة الأولى هذا النجاح العظيم والثقة في خلود هذه الآراء، وأخيرًا فإن في توفير الصحابة ضمن للاستمرار الثقافي وإجلالاً للماضي وتعبيرًا عن التضامن الذي يربط الأجيال بعد النبي ﷺ في معرفة دينهم، وأصبحوا القدوة للأجيال تلو الأجيال»(٣).

---

(١) «التاريخ والمؤرخون». للدكتور/ حسين مؤنس. (ص ٢٤)، ط. دار المعارف بمصر سنة (١٩٨٤ م).

(٢) «يوم الإسلام»، أحمد أمين (ص ٦)، دار الكتاب العربي، بيروت سنة (١٩٥٢ م).

(٣) «نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع» للمستشرق الفرنسي هنري لاووست، ترجمة محمد عبد العظيم -تقديم وتعليقات د. مصطفى حلمي، دار الأنصار بالقاهرة (ص ٢، ٧٦) (١٩٧٩ م).

ولنا تحفظ على وصفه لحكومة الخلفاء الراشدين بالحكومة الإلهية «ثيوقراطية» إذ لم تكن كذلك بالمصطلح الكنسي كما يظن لاووست، ولكنها قامت على تطبيق التشريع الإسلامي نصًا وروحًا، واحتفظت بالطابع الفريد لها كخلافة نبوة، وظلت نموذجًا معبرًا عن تجسيد تعاليم الإسلام؛ ومن ثم تركت لدى المسلمين اقتناعًا بإمكان تحقيق النظام الإسلامي بصورة شاملة.

وفي موضع آخر يقول: «كما أن العقل يؤكد الطابع الإلزامي في هذه الخلافة؛ لأن الخلفاء الأربعة الأوائل كانوا خير المسلمين، وأن النتائج شبه المعجزة التي تحققت بفضل سياستهم قد أكدت تفوقهم المبين. لقد كانوا وحدويين وكانت دولتهم عالمية، إذ كانت الأمة الإسلامية المثالية تتألف من مدنية واحدة»[(١)].

ويؤكد الدكتور جمال حمدان صبغة العالمية للدولة الإسلامية العربية منذ نشأتها فقد خرج عرب الإسلام من قلب الجزيرة ليبنوا دولة لم تسبقها من قبل دولة في الامتداد والرقعة، ولم تلحقها من بعد إلا إمبراطوريات العصر الحديث وحدها، بل هي في نظر «ماكيندر» الإمبراطورية العالمية الأولى في التاريخ تقليدًا لإسكندر وتستبق نابليون[(٢)].

مكانة السلف العلمية والتشريعية والحضارية:

عندما خط الإمام الشاطبي طريق التعلم جعله من مصدرين: أحدهما: المشافهة، والثاني: تحري كتب المتقدمين -أي السلف الصالح- في كل علم عملي أو نظري، وحجته في ذلك أعمال المتقدمين في إصلاح دنياهم ودينهم على خلاف أعمال المتأخرين وعلومهم في التحقيق أقعد، فتحقُّق الصحابة بعلوم الشريعة ليس كتحقق التابعين، والتابعون ليسوا كتابعيهم، وهكذا إلى الآن، ومن طالع سيرهم وأقوالهم وحكاياتهم أبصر العجب في هذا المعنى[(٣)].

---

(١) المصدر السابق (ص ١٩٩).

(٢) «إستراتيجية الاستعمار والتحرير» د. جمال حمدان (ص ٢٨)، كتاب «الهلال» فبراير سنة (١٩٩٩ م).

(٣) «الموافقات في أصول الشريعة» للشاطبي (ص١، ص٦٨)، شرحه وخرج أحاديثه الشيخ عبد الله دراز، ووضع تراجمه د. محمد عبد الله دراز. دار الكتب العلمية -بيروت بدون تاريخ.

وبرهن الإمام الشاطبي على أن سنة الصحابة -رضي الله عنهم- يعمل بها بناءً على الأدلة الآتية:

أحدها: ثناء الله عليهم، ومدحهم بالعدالة.

قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣]. ففي الأولى إثبات الأفضلية على سائر الأمم، وذلك يقضي باستقامتهم على حال، وفي الثانية إثباتُ العدالة مطلقًا.

الثاني: ما جاء في الحديث من الأمر باتباعهم، وأن سنتهم في طلب الاتباع كسنة النبي ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ».

الثالث: أن جمهور العلماء قدموا الصحابة عند ترجيح الأقاويل.

الرابع: ما جاء في الأحاديث من إيجاب محبتهم وذم من أبغضهم[1].

ونعود إلى وصف «لاووست» لنشأة الدولة الإسلامية بما يشبه المعجزة، ونرى أنه لم يتجاوز التعليل السليم؛ إذ يسجل التاريخ لأهل العصور الأولى إنجازات ضخمة سياسية واجتماعية وعلمية وأخلاقية بطريقة الطفرة وبشكل غير مسبوق، كما بين الدكتور جمال حمدان.

السمة الخاصة لسنة الرسول ﷺ:

ولئن كان الحداثيون لا يقرون بالتاريخ لأنه يعبر عن ماضٍ انقضى وفقد دوره حسب تصورهم فإننا في اعتقادنا لسنة الرسول ﷺ يختلف عن تصورهم اختلافًا جذريًا، لسببين:

أولاً: أن السنة ليست تاريخًا بالمفهوم التقليدي المكتفي بسرد الأحداث والوقائع التي

(١) «الموافقات» (ص ٥٥- ٥٨)، باختصار.

وضعت وأصبحت في ذمة الماضي الذي لا يعود، بل هي سجل موثق لحياته ﷺ ولا يتوقف العمل بها بعد وفاة الرسول ﷺ بل واجبة الاتباع بواسطة الأمة الإسلامية جميعها، وكذلك لها حجيتها كالقرآن الكريم تمامًا، قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: ٢١].

ثانيًا: ومع اعتقادنا بأن السنة ليست تاريخًا مضى وانقضى؛ لذلك فإننا نتأسى بسنة الرسول ﷺ في أعمالنا جميعها، أي في العبادات والمعاملات والقيم الأخلاقية ونظمنا في الاجتماع والسياسة والاقتصاد والتربية.. إلخ؛ طاعة لأمر الله تعالى في الآية السالفة الذكر.

كذلك تظل سنته ﷺ نصب أعين المسلمين يعضون عليها بالنواجذ، وتحيا في قلوبهم، ويسيرون على هداها إلى قيام الساعة طاعة لأمر الله عز وجل.

ففي تفسير قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٤].

يقول الإمام الشافعي: «فذكر الله الكتاب، وهو القرآن، وذكر الحكمة، فسمعت مَن أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنة رسول الله ﷺ.

لأن القرآن ذكر وأتبعته الحكمة، وذكر الله منه على خلقه بتعليمهم الكتاب والحكمة، فلم يجز -والله أعلم- أن يقال: الحكمة ها هنا إلا سنة رسول الله ﷺ، وذلك أنها مقرونة مع كتاب الله، وأن الله قد افترض طاعة رسوله ﷺ، وحتم على الناس اتباع أمره، فلا يجوز أن يقال لقول: فرض، إلا لكتاب الله ثم سنة رسوله ﷺ لما وصفنا، من أن الله جعل الإيمان برسوله ﷺ مقرونًا بالإيمان به.

وسنة رسول الله ﷺ مبينة عن الله معنى ما أراد، دليلاً على خاصة وعامة، ثم قرن الحكمة بها بكتابه، فأتبعها إياه، ولم يجعل هذا لأحد من خلقه غير رسوله ﷺ»[1].

(١) الرسالة: تحقيق الشيخ أحمد شاكر، تقديم د. محمد إبراهيم الحفناوي، دار الحديث بالقاهرة، ١٤٣٧ هـ، ٢٠١٦ م.

فلسفة «نيتشه» وأصداؤها في الحداثة:

وتتجلى حقيقة الحداثة بصورة أبشع إذا عرفنا بفلسفة «نيتشه» الذي عقدوا له أخيراً بأمريكا المؤتمرات والندوات لإحيائها بمناسبة مرور مائة عام على وفاته، ونترك للقارئ استخلاص المغزى بعد تحليل فلسفة «نيتشه» وأثرها المدمر في العقيدة الدينية في الغرب، أي مناقشة ونقد بعض دعائم الحداثة ومصادرها والبيئة التي فرختها، وبخاصة فلسفة «نيتشه»، فقد كان رائداً لتيارات عديدة جاءت بعده، فأخذت على عاتقها مراجعة التراث الغربي، وزعزعة الثقة في الميزان الحضاري، واستمرت هذه التيارات في فلسفات هيدجر، وخلاصتها عن الإنسان والحياة والموت أنه لا معنى لمجيئه ولا لموته، وامتدت في تيار ما يسمى الآن بفلسفة «ما بعد الحداثة»[1].

وكان هدف نيتشه تحطيم الميتافيزيقية الغربية وتدميرها وإعلان موتها وزلزلة الأسس التي يستند إليها التراث الحضاري الغربي، وما زالت تتوالى التيارات والرؤى النقدية من أجل إعادة التقييم.

وقد سخر «نيتشه» من الفلسفة الرواقية التي تطالبنا أن نعيش وفقًا للطبيعة أو المبدأ الكلي والحكمة الكلية، بينما الطبيعة عنده في حد ذاتها دورة صماء وتتسم بلا مبالاة، فهي في نفسها عبث تدور دورتها بلا هدف ودون عدل ولا رحمة.

وكان هدمه للتاريخ وللحضارة من أجل بنائهما من جديد، وهاجم إنسان العصر الحديث من أجل ظهور إنسان آخر سماه «السوبر مان» المستند إلى منطق القوة، إذ ليس في الحياة شيء ذو قيمة إلا بالقوة، وهذا الإنسان الأعلى هو بالنسبة للإنسان - كالإنسان للقرد[2].

---

(١) «الحصاد الفلسفي للقرن العشرين» (ص ٢٣٢).

(٢) «في فلسفة التاريخ»، الدكتور/ أحمد صبحي (ص ٩٠) مؤسسة الثقافة الجامعية، إسكندرية ط ٣، سنة (١٩٩٠ م).

وأدان العصر الحديث؛ لأنه خضع في رأيه للديانة المسيحية التي روضت الإنسان، كما لم تسلم القيم الأخلاقية من معول هدمه أيضًا، وكان يفاخر بأن موهبته الخاصة هي قلب المنظورات رأسًا على عقب، وبالإجماع اجتذب «نيتشه» النموذج المعهود للإلحاد، كما وضعه فيورباخ وماركس(١).

وتقليدًا للتطورات الفلسفية في الغرب، هناك من يتحمس بيننا لمواقف مشابهة لنيتشه، ويرون حاجة العرب إلى جسارته وشجاعته في الهدم والتدمير، حتى نستعيد القدرة على البناء والإبداع من جديد، متذرعين بحجة إمداد المشتغلين بالثقافة العربية بأدوات ومناهج العصر بعد تطويعها لمتطلبات مجتمعاتهم(٢).

إن قطار ثقافة الحداثة الذي انطلق من هدم الميتافيزيقية «نيتشه» وتخريب النسيج العقائدي والأخلاقي للإنسان سيسير حتمًا إلى نهايته المتوقعة حتى يصل إلى محطة «عبادة الشيطان».

وهناك من يرى أن ذلك تحقق بالفعل، فقرأنا عن «عبدة الشيطان»، الذين يدعون «إلى طريق الشيطان بدل الدعوة إلى طريق إله ديانات التوحيد، ويعبد الدعاة شيطانهم

---

(١) «الله في الفلسفة الحديثة» تأليف جمعت كولنيز (ص ٣٧٤)، مؤسسة فرانكلين، ٣٦٧، ومن أوصاف فلسفة نيتشه المستقاة من هذا المرجع: (ص ٣٦١)، ومن قلم فردريس نيتشه، (١٨٤٤- ١٩٠٠) جاءت دفعة قوية نحو استحسان الإلحاد بوصفه أنبل عقيدة إنسانية، (ص ٣٦٣)، ويحب نيتشه أن يغرينا باعتناق الإلحاد بدافع من الأمانة والشجاعة على مواجهة حقيقة الوجود، وأن نرى النتائج القاسية -وإن يكن لا محيد عنها- لضروب التقدم الصحيحة جميعًا في الحضارة الغربية.

(٢) «الحصاد الفلسفي للقرن العشرين» (ص ٥١) مرجع سابق للدكتورة/ عطيات أبو السعود وتقول (ص ٢٣٣): «ما أحوجنا نحن العرب إلى أن تكون لدينا جسارة نيتشه وشجاعته في الهدم والتدمير حتى نستعيد القدرة على البناء والإبداع من جديد... ما أحوجنا اليوم إلى نيتشه «عرب» يحطم الأوثان، ويصرخ داعيًا إلى حضارة جديدة». ونيتشه هذا التي تطالبنا الباحثة باتخاذه أسوة، عاش مصابًا بصرع حاد، وذكاء حاد، وتدل البحوث على أنه عاش ضحية مرض وراثي تفاقم بسبب مرض جنسي مع إحدى البغايا، وأنه جن أخيرًا!! (ص ٤٧٠) من كتاب «الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث»، للدكتور/ عبد القادر محمود، (الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٦ م). وينظر تعليقنا بها من ص ٢٠٢.

بواسطة موسيقى صاخبة ورقصات تؤدي إلى تلاشي الوعي وبلوغ ذروة اللذة والمتعة الجنسية، وعن طريق تناول الحبوب المخدرة والحقن بالإبر»[1].

ونسجل أخيراً الرأي الذي انتهى إليه الدكتور/ عبد العزيز حمودة من دراسته للحداثة العربية التي انبهرت بالعقل الغربي واحتقرت العقل العربي، ودعت إلى القطيعة مع الماضي، وتعمدت الغموض والإبهام والمراوغة.. ثم قال في النهاية: «فبالإضافة إلى تأكيد الحداثة العربية للتبعية الثقافية التي أفرخت الثورة أو التمرد الحداثي من مضمونه بعد أن حولتنا إلى قطع من الشطرنج تحركها مصالح الإمبريالية الجديدة تحت عباءة الكونية والعولمة، وإلى راقصين يتواثبون في فوضى مع أنغام عازف دفعت أجره مبكراً ومقدماً المخابرات الأجنبية، الغربية والشرقية على السواء، يضيف الحداثيون وما بعد الحداثيين العرب إلى خطاياهم، خطيئة جديدة، وهي العبث بالعقل العربي»[2].

خلاصة العرض التحليلي لفلسفة الحداثة: أنه يجعلنا نحس بالدوار؛ لأنه يهدم كل ما هو مقدس، ويطالبنا ببناء آخر مقام على رمال هشة تغوص بنا إلى المجهول، ولا تأخذ بيدنا إلى النهضة التي يراها صانعو الحداثة.

وإن كان بعض الحداثيين ينكرون أن أساس حضارة أمتنا وحي من السماء لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فإننا لن نتخلى عنه، لا لأننا نؤمن بعصمته، ويعرفنا بالحقائق المطلقة في المسائل الإيمانية فحسب، بل لأن الدراسة النزيهة للتطورات المتلاحقة لأمتنا تبرهن بما لا يدع مجالاً للشك أنه كان أساس الشموخ الحضاري في القرون المفضلة الأولى، وكانت الهزائم والنكبات تتوالى كلما بعدت الأمة عن الوحي المعصوم، وواقعنا المعاصر خير شاهد على ذلك، وليراجع الحداثيون أنفسهم بدراسة هذه القضية المنطقية، أي التلازم بين نهضتنا وبين تطبيق هذا الوحي في جوانب حياتنا العقدية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والدولية.

---

(١) مقال بعنوان «نواة الأخبار المزعومة.. ثقافة الحداثة التقنية ومشهد خطف سينمائي بائد»، بقلم وضاح شرارة، جريدة «الحياة» اللندنية بتاريخ ٣١/ ٣/ ٢٠٠٣م (ص ٤١).

(٢) «المرايا المقعرة» (ص ٩٨) مرجع سابق.

هذا، إذا قوّمنا الحداثة من منظور نشأة حضارتنا وخط سيرها الناهض، أما أثرها على النفس والشخصية فلندع الشاعر نزار قباني[1] يعبر عنه بقوله:

ترددت كثيراً في استعمال (الاغتصاب الثقافي) لكنني لم أجد أدق منه في التعبير عن هذا العدوان السادي الذي يمارس علينا باسم التحديث والمعاصرة، والاغتصاب على أنواع: منه ما هو جزئي كاغتصاب محفظة أو خاتم سوليتير، أو دفتر شيكات.. وهذا النوع من الاغتصابات الصغيرة لا يشكل كارثة، لأنه قابل للتعويض مع مرور الزمن.

أما الاغتصاب الكبير الذي لا يمكن إصلاحه أو ترميمه أو تعويضه، فهو أن تغتصب من إنسان اللغة التي يتكلم بها، وتاريخه الذي يسكن فيه، وذاكرته التي يختزن فيها طفولته وشبابه وكهولته، وثقافته التي تشكلت على مر السنين صفحة صفحة.. وقطرة قطرة!

وقد عبر الشاعر بصدق عن إحساسه إذا ما اتّبع طريق الحداثة التي تنزعه من بيئته وثقافته لتلقى به إلى تيه الغُربة.

وتعليل ذلك أن الحداثة نبتت أصلاً في بيئة غربية، وكانت ذروة النمو أو التطور الطبيعي لخط متصاعد من الفكر الفلسفي والنقدي والأدبي على مدى ثلاثة قرون على الأقل في تاريخ الفكر الغربي.

(أما الحداثة العربية كنسخة منقولة أو «مستوردة» أو مقلدة من الحداثة الغربية، فهي أشبه بالنبات أو الزهرة المصنعة التي صُنعت لتحاكي الزهرة الحقيقية، ثم وضعت في إناء وسط تربة أو حديقة غير الحديقة التي أنبتت الزهرة الغربية)[2].

---

(١) محمد عبد الشافي القوصي: الصفحات السود لمدرسة التغريب والحداثة والتنوير، ص ١، ط مدبولي الصغير، المهندسين بالقاهرة، ٢٠٠٧ م.

(٢) د/ محمد يحيى، مقال بعنوان (الحداثة العربية تكره صورتها في المرآة) ص ١٢٩ مجلة (المنار الجديد) جمادي الآخرة ١٤١٩هـ- أكتوبر ١٩٩٨م.

وفي الختام نقول: لو استخدمنا منهج الفلسفة العملية التي تقيم الأفكار والنظم بثمارها في بحث ثمار (الحداثة) في حضارة الغرب، لوجدناها ثماراً مرة بإجماع كل من راقب التحولات التي مرت بها الأجيال المعاصرة الأوربية والأمريكية، وها هو الأمير شارلز بإنجلترا ينقد الأساس الفلسفي للحضارة الغربية مشيراً إلى نتائجه المدمرة، إذ فصل العلم عن الدين وجعل الإنسان مادة فحسب، وأهمل الجانب الروحي بداخله «وتجلت وحشية الأنماط الغربية للتنمية والتطبيق التكنولوجي للعلوم؛ لأنها انفصلت عن الجانب الأخلاقي، وتدثرت بنزعة استعلائية متألهة أدت إلى نتائج وخيمة ومدمرة تعكس فقدان الإحساس بالمسئولية تجاه الكون والبشر الذين يشتركون مع الغرب في العيش في هذا الكون»[1].

وإلى نفس الرأي يذهب الأديب اليوناني قسطنطينوس بلاخورس الذي يطالب بضرورة اقتران النظرة العلمية للكون بالنظرة الدينية والنظرة الروحانية (وهي كل ما يتخطى حواجز الكون الروحانية، هي الجوهر والأصالة التي تتخطى «الأنا» المريضة داخلنا)[2].

كذلك يعدد المشكلات الساخنة في حضارته ويعتبرها في غاية الصعوبة (مثل: مشكلة البيئة والاقتصاد والخطر الصيني، وشيخوخة المجتمع، وانخفاض نسبة المواليد، والتمزق الاجتماعي.. والتباين الاقتصادي بين أفراد المجتمع، وكثير غير هذا)[3].

ويصف العصر الحديث بأنه عصر الاضمحلال واللامنطقية، ويقول: «الحالة

---

(١) محمد عبد العظيم، مقدمة كتاب (سر إسلام رواد الفكر الحر في أوربا وعلماء الدين المسيحي الأجلاء) ص (٩) دار المنارة بالمنصورة، سنة (٢٠٠٢م).

(٢) قسطنطينوس بلاخورس (نحن وعصرنا، الاضمحلال واللامنطقية ص (١٨) ترجمة ياسر شداد- توزيع منشأة المعارف بالإسكندرية، بدون تاريخ).

(٣) نفسه ص (٤٦).

المأسوية التي عليها الإنسان العصري التقني من اللامبالاة. . هي التي دعت العالمة الفرنسية وعاشقة اليونانية (كاكلين دي بوميي) أن تطالب بالعودة إلى ما حث عليه القدماء الإغريق واللاتينيون، أن تطالب بالرجوع إلى تعاليم أفلاطون وأرسطو، إلى هيرميروس وبولتاير، إلى بلوتارخوس وفرجيل»[1]، وهي تعبر بذلك عن الفهم الصحيح لتاريخ الأمم.

وليس أبلغ في تصوير آثار الحداثة المدمرة من مراجعة فحوى خطاب ساركوزي رئيس فرنسا إذ أخذ على نفسه عهدًا في خطابه الذي دعا فيه الفرنسيين لانتخابه رئيسًا للجمهورية بتصفية إرث الستينيات الذي أثمر الحداثة، وهي في مجملها:

أولاً: النسبية الفكرية والأخلاقية -أي بحسب تفسيره- رفض التمييز بين الخير والشر، وبين الحق والباطل، وبين الجميل والقبيح.

ثانيًا: رفض الانصياع للسلطة، أي سلطة كانت، فلم يعد الولد كما قال يحترم أبويه، ولا التلميذ معلميه، ولا الجاهل العالم.

ثالثًا: الفردانية، وما تعنيه من أنانية ومن تقديم للذة الحسية الآنية، الطليقة من كل قيد، على أي مبدأ أو مسعى آخر[2].

ويأتي «مراد هوفمان» أيضًا فيشخص الداء بتفصيل أكبر، ويتوسع في وصف أحوال المجتمعات الاوروبية في القرن العشرين -قرن العلم والتكنولوجيا- حيث عبد الناس هناك أصنامًا جديدة: القوة، المال، الجمال، الجنس. . ولكن العلم لم يقدم الإجابة للتساؤل عن معنى الحياة، فأصبح المجتمع الصناعي لا أخلاقيًا (عندهم كل شيء، ذات مستقلة، تأمين مادي من المهد إلى اللحد، جنس بلا قيود، مخدرات

(١) نفسه ص (١٠، ٤٦).

(٢) فاروق مردم بك: (كونوا واقعين، اطلبوا المستحيل، في الحنين الجذر إلى الستينيات)، مجلة «الدراسات الفلسطينية» ربيع ٢٠١٠، ص (٤٦، ٤٧) ويعني بأحداث مايو سنة (١٩٦٨ م) في فرنسا الإضراب العام الذي واكب الطلاب في تمردهم على جميع السلطات السياسية والاجتماعية والثقافية، والذي يمكن اعتباره من دون مبالغة -وبالملايين التسعة التي شاركت فيه- أوسع تحرك عمالي فرنسي في القرن العشرين.

جاهزة تحت الطلب، أوقات فراغ طويلة . . .)[1] ومع الإحساس بالفراغ الجاثم يبحثون عن حكيم يتبعونه، ويسعون لمعرفة معنى الحياة، ويفسر الحنين للعودة إلى الدين بهذا المأزق الذي وضع الغرب فيه نفسه.

وإذا كان الحداثيون يريدون هجر الدين بزعم التقدم، فها هي التجربة أمامهم في الشاطئ الآخر من البحر المتوسط تأتي برياح عكسية، يقول د. مراد هوفمان: «تلك هي الخلفية وراء العودة إلى الدين . . . مما جعل الكنيسة تعيد استثمار جاذبيتها الصوفية» وبخلفية تجربته التي هدته لاعتناق الإسلام دينًا، فيستطرد قائلاً: «قد تسلك هذه العودة مسارات غريبة، ولكنها إن عاجلاً أو آجلاً في بحثها عن البديل الحق ستلتقي بالإسلام الصاعد نجمه»[2].

وخلاصة القول كما يرى مولاي المصطفى البرجاوي:

إن الفكر الحداثي يرتكز على النقاط التالية:

أ- إعلان القطيعة التامة مع الدين، وتجاوز ما يسمونه (سلطة النص) والتأكيد على أن النص يجب أن يقرأ في سياقه التاريخي.

ب- التمرد الصارخ على القيم والثوابت الفكرية والأخلاقية والضيق الشديد بكل ما له صلة بالدين.

ج- الدعوة إلى الاقتداء (بالفرنجة) بكل ما عندهم من إنجازات معرفية، وظواهر إلحادية، وتمزقات اجتماعية.

د- الدعوة إلى فسح مجال الاجتهاد الشرعي للجميع؛ ومن ثم إقصاء دور العلماء[3].

---

(١) د. مراد هوفمان (الإسلام كبديل) ص (٢١) تعريب عادل المعلم، دار الشروق بالقاهرة (١٤٢٥ هـ-٢٠٠٤ م).

(٢) نفسه ص (٢١) وهذا هو الدافع لاختيار عنوان كتابه بما يحمل هذا المغزى (الإسلام كبديل).

(٣) مولاي المصطفى البرجاوي (الحداثة بين الاستيعاب والاستلاب) «قراءة مفاهيمية ونقدية» ص ٨٣، مجلة البيان، العدد (٢٧٤) جمادى الآخرة سنة (١٤٣١ هـ) مايو، يونيو سنة ٢٠١٠ م.

وأمام هذا الارتداد الحضاري بسبب الحداثة لاحظت عالمة الأديان كارين أرمسترونج أن هناك تشابهًا بين عصر الجاهلية قبل الإسلام وجاهلية العصر الحاضر، وبعد أن شرحت لفظ الجاهلية لكونه لا يشير إلى زمن تاريخي، وإنما إلى حالة من العقل التي تسبب العنف والإرهاب في القرن السابع في الجزيرة العربية. . بعد هذا الشرح قالت بصيغة التحدي: «إني أحاجج أن هناك دليلاً كبيرًا على أن الجاهلية تعيش في الغرب اليوم، كما تعيش في العالم الإسلامي»(١).

واقترحت في مقدمة كتابها دراسة سيرة الرسول ﷺ للإفادة منها في الخروج من مأزق حضارتها، فقالت: «من المفارقات أن أصبح محمد ﷺ شخصية مجاوزة للزمان. . لا يمكننا فهم إنجازاته إذا لم نقدر ما كان يعمل ضده، وحتى يمكننا فهم ما يمكن أن يقدمه لمأزقنا»(٢).

وتقول أيضًا: «في شخصية محمد ﷺ النموذجية دروس مهمة، ليس فقط للمسلمين، ولكن أيضًا للغربيين»(٣).

فما رأي الداعين للحداثة بعد هذا العرض الموجز لعلامات بداية تدهور حضارة الغرب، وبخاصة عندما يصوره من ينتمون إليها، وقد تلقفنا آراءهم في ضوء تفسير الآية الكريمة: ﴿ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا ﴾ [يوسف: ٢٦] وهل يصرون بعد الشرح الوافي لكارين أرمسترونج أننا ينبغي تقليد أوروبا في عصر (التنوير)؟ إن لم يقتنعوا، فإننا نختم بحثنا برأي قاطع للمهتدي للإسلام -عبد الهادي هوفمان- إذ قال: «الأساس الأول للخلاف بين المسلم والمواطن الأوروبي يكمن في مفهوم

---

(١) كارين أرمسترونج (محمد ﷺ نبي لزماننا) ص ٢٦، ترجمة فاتن الزلباني، مكتبة الشروق الدولية بمصر ١٤٢٩ هـ، ٢٠٠٨ م وتقول: (ومع أن جذر الكلمة «جهل» بمعنى عدم العلم، فمعناها الرئيس هو العنف المزمن في الاعتداء على الآخرين والانتقام منهم نتيجة الغضب السريع والحساسية الزائدة للشرف والمكانة. . . أطلق المسلمون على أبي الحكم عدوهم الرئيس (أبا جهل) ليس لأنه جهل الإسلام، فقد فهمه جيدًا، ولكن لأنه حاربه بغطرسة وبانفعال أعمى وطائش (٧٣)).

(٢) نفسه ص ٢٦.

(٣) نفسه ص ٢٥.

مصطلح التنوير ذاته، فالمسلم يرى أن التنوير بالنسبة له قد تحقق بنزول القرآن وبتحرير المسلم من الجاهلية، بينما الأوروبي الغربي يرى أن التنوير هو التحرير الكبير للإنسان وللعلوم وللسياسة من الوصايا الكنسية التي دامت ١٧٠٠ عامًا، وكذلك التحرر من تعسف الحكم المستبد، وانطلاقًا من هذين المفهومين فإن الإحساس بالحياة لدى الغربي مصبوغ بالتفاؤل، لخلعه سلطان الكنيسة، أما المسلم فإن إحساسه بالحياة مصبوغ بالرضا والسعادة بدينه، فإذا طولب المسلم بأن يشعر بالتنوير شعور الغربي به، فإنه يجد ذلك غير مفهوم، إن لم يكن وقاحة وخروجًا عن القصد»[(١)].

على مفترق الطرق:

والآن أيهما نسلك؟ طريق الحداثة الذي يسقط بنا إلى الهاوية كما رأينا آنفًا، أم طريق سيد الخلق وإمام الكل نبينا محمد ﷺ؟ ولو لم يكن من مميزات السلفية إلا اتباعه ﷺ، لكفى بها فخرًا وشرفًا وتقدمًا إنسانيًا بأرقى المعاني، فقد وصفه الله عز وجل بقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤].

كذلك فإن العديد ممن ينتقد السلفية يجهل أن جوهرها يتمثل في طاعة الله عز وجل وطاعة رسوله ﷺ، وبهذه الطاعة تتحقق الحياة الطيبة في الدنيا والسعادة في الآخرة.

قال تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠].

وقال عز وجل: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ [الحشر: ٧].

وبالتجربة التي خاضها محمد أسد (ليوبولد فايس) بعد هدايته إلى الإسلام، أخذ يشرح لنا الحكمة من اتباع سنة النبي ﷺ في ضوء علم النفس.

رسول الله ﷺ والأسوة الحسنة في كل العصور:

ويأتي مسك الختام بالحديث عن صلة اتبّاع الرسول ﷺ بالعصر الحديث، كما شرحنا بإسهاب سابقًا، فنضيف:

(١) محمد عبد العظيم علي (سر إسلام رواد الفكر الحر في أوربا وعلماء الدين المسيحي الأجلاء)، ص ٨٤، وهوفمان هذا كان المتحدث الرسمي باسم الحزب المسيحي الديمقراطي بألمانيا، وهو غير د. مراد هوفمان، وليس قريبًا له.

إن المسلمين كافة مطالبون بالتأسي بالرسول ﷺ: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: ٢١] على مدى العصور كلها حتى قيام الساعة، وهو وحده الأسوة الحسنة حيًا وميتًا، فلم تنقض سنته بموته؛ لأنهم مأمورون بطاعته طاعة مطلقة غير مقيدة بمكان أو زمان: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ [الأحزاب: ٢١] ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١].

ولا يتعارض ذلك مطلقًا مع العصرية؛ لأن الاقتداء به يتصل بعقائد الإنسان المسلم وعبادته وسلوكياته كإنسان يحتاج إلى الأسوة في طريق اجتيازه لحياته الدنيوية، «فالحوافز الإنسانية لم تزل نفسها اليوم كما كانت منذ فجر الحضارة الإنسانية، فالغرائز التي هي محور عمل الإنسان لم تزل باقية كما كانت بالرغم من أن مجال النشاط الإنساني قد اتسع، وصفات الإيثار والشرف والصدق والشجاعة المستحبة تنال من الاحترام اليوم ما كانت تناله منذ القدم»[1].

سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك...

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين..

●●●

---

(١) (تفسير التاريخ، عبد الحميد صديقي).

المصادر والمراجع

- آراء فلسفية في أزمة العصر، أدريين كوخ، ترجمة محمود محمود، مكتبة الأنجلو المصرية سبتمبر ١٩٦٣م.

- إبراهيم رضا: أستاذ الفكر الإسلامي ومناهجه، كلية الآداب، جامعة القاضي عياض، مراكش المغرب، مقال بعنوان (التحيز في قراءة نشأة الفكر الإسلامي وتحديد مصادره ومجالاته)، وكتاب (فقه التحيز) من أعمال مؤتمر التحيز الثاني الذي عقد في القاهرة عام ٢٠٠٧م المعهد العالي للفكر الإسلامي - دار السلام بالقاهرة ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م.

- ابن القيم (مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين)، جـ ١، تحقيق الشيخ حامد الفقي، ١٣٧٥هـ، ١٩٥٦م.

- ابن الوزير اليماني: إيثار الحق على الخلق.

- ابن تيمية (الرد على المنطقيين). تحقيق عبد الصمد الكتبي - مؤسسة الريان - لبنان ٢٠١٧م.

- ابن تيمية (الفرقان بين الحق والباطل).

- ابن تيمية وجهوده في التفسير، إبراهيم بركة، المكتب الإسلامي ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٤م.

- ابن تيمية: الصفدية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، مطابع حنيفة، الرياض، (١٣٩٦ هـ).

- ابن تيمية: النبوات، المكتبة السلفية (١٣٨٦هـ).

- ابن تيمية: بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية. تحقيق د. موسى الدويش - مكتبة العلوم والحكم ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

- ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية.

- أبو الأنبياء عليه السلام، للعقاد، كتاب اليوم ١٩٥٣م.

- أحمد أمين (ضحى الإسلام، ط٣ مكتبة الأسرة بمصر ١٩٩٩م).

- أحمد أمين (ضحى الإسلام)، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٣٥ هـ/ ١٩٣٦م.

- أحمد بن حنبل (الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله)، تحقيق دغش العجمي، دار غراس، الكويت ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م.

- أحمد صبحي، ودكتورة صفاء عبد السلام جعفر (في فلسفة الحضارة اليونانية - الإسلامية- الغربية)، دار الوفاء، الإسكندرية، ط ١-٢٠٠٦م.

- أحمد عبد الرحمن، مقال بعنوان (ميزان التطور والثبات في أفكار الإسلاميين)، من مجلة المنار الجديد، ربيع الآخر ١٤٢٣هـ- يوليو ٢٠٠٢م.

- إدريس الكتاني، مقال بعنوان (كيف نفهم التطرف الديني؟) كتاب (المسلمون والعصر) -الكتاب الرابع عشر لمجلة (العربي) ١٥/ ١/ ١٩٨٧م- آراء فلسفية في أزمة العصر.

- إستراتيجية الاستعمار والتحرير، د. جمال حمدان، كتاب «الهلال» فبراير سنة (١٩٩٩ م).

- أسس الفلسفة الخلقية: د. توفيق الطويل.

- الإسلام بين الشرق والغرب، الرئيس علي عزت بيجوفيتش.

- الإسلام بين النظرية والتطبيق. مريم جميلة.

- الإسلام تشكيل جديد للحضارة، الأميني، ترجمة د. مقتدى حسن ياسين، مراجعة د. عبد الحليم عويس، دار العلوم بالرياض ١٤٠٢ هـ/ ١٩٨٢م.

- أشرف أمين، مقال بعنوان (مشكلة سبينوزا: قراءة يسيرة لأفكار فيلسوف التنوير الأول)، جريدة (الأهرام) في ١٩/ ٧/ ٢٠١٩م.

- ألبير بستروبكا، ميخائيل جورباتشوف، ترجمة حمدي عبد الجواد -ترجمة محمد المعلم، دار الشروق يوليو ١٩٩٨ م.

- الانتصارات الإسلامية -في علم مقارنة الأديان- نجم الدين البغدادي، دراسة وتحقيق د. أحمد حجازي السقا، دار البيان بمصر سنة ١٩٨٣ م.

- أوجين يونغ (الإسلام وآسيا أمام المطامع الأوربية)، مكتبة زيدان العمومية بشارع الفجالة في مصر، مطبعة النهضة بشارع عبد العزيز بمصر، ١٩٢٨ م.

- إيفانجيليا أكسيارليس (الإسلام السياسي والدولة العلمانية في تركيا)، ترجمة علا أحمد إصلاح، مجموعة النيل العربية، ط ٢، ٢٠١٦ م.

- الإيمان والإسلام والإحسان في مقارنة الأديان، فرتجوف شيئون، ترجمة نهاد خياطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٦ م.

- برتراند رسل (تاريخ الفلسفة الغربية)، الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- بهجة النفوس وتحليلها بمعرفة ما لها وما عليها -جـ١- شرح مختصر صحيح البخاري المسمى (جمع النهاية في بدء الخير والنهاية) لأبي محمد عبد الله بن أبي جمرة الأندلسي المتوفى ٦٩٩هـ، ط دار الجميل بيروت، دون تاريخ.

- بول ديفيز وجون جريبين (أسطورة المادة صورة المادة في الفيزياء الحديثة). ترجمة علي يوسف، الهيئة العامة المصرية للكتاب ١٩٩٨م.

- تاريخ التاريخ، على أدهم.

- تاريخ الحضارة الإسلامية، ف. بارتولد، ترجمة حمزة طاهر، دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٣ م.

- تاريخ الفلسفة الحديثة: يوسف كرم. دار المعارف بمصر.

- التاريخ والمؤرخون (دراسة في علم التاريخ). للدكتور/ حسين مؤنس، ط. دار المعارف بمصر سنة (١٩٨٤ م).

- التاريخ وكيف يفسرونه من كنفوشيوس إلى توينبي، تأليف: ج. ويدجري، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢م.

- الردّ على منتقدي السلفية- د/ مصطفى حلمي، دار الأمل بالإسكندرية ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

- تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق: كانط، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي.

- ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان: ابن الوزير اليماني، دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.

- التطور والإنسان للدكتور المهندس حسن زينو (تخصص الجيلوجيا والتنقيب) ط. دار الدعوة -بيروت (١٣٩١هـ- ١٩٧١م).

- تفسير الإمام عبد الحميد بن باديس، جـ (١) تحقيق د/ عمار الطالبي- دار ومكتبة الشركة الجزائرية/ الجزائر ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م.

- تفسير التاريخ، عبد الحميد صديقي.

- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، للقاضي أبي بكر محمد الطيب الباقلاني، تحقيق الشيخ عماد الدين حيدر (١٤٠٧ هـ- ١٩٨٧ م)، مؤسسة الكتب الثقافية- بيروت.

- توماس سواريز (دولة الإرهاب: كيف قامت إسرائيل الحديثة على الإرهاب؟)، ترجمة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، مايو ٢٠١٨م.

- جارودي (نظرات حول الإنسان)، ترجمة د. يحيى هويدي، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، ١٩٨٣م.

- جعفر شيخ إدريس (مناهج التفكير الموصلة للحقائق الشرعية والكونية)، مركز البيان للبحوث والدراسات-الرياض، ١٤٣٧هـ.

- جمال سلطان، مقال بعنوان (الإحياء السلفي.. كإطار للتجديد الإسلامي) مجلة (المنار الجديد) ٥ ربيع ٢٠١٠، جمادى الأولى سنة (١٤٣١هـ- أبريل سنة ٢٠١٠م).

- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية ج ٤، المدني بمصر.

- حامد عمار (مواجهة العولمة في التعليم والثقافة)، مكتبة الأسرة بمصر، ٢٠٠٦م.

- حسين مؤنس -كتاب (الحضارة)- سلسلة (عالم المعرفة) الكويت يناير سنة ١٩٧٨م محرم/ صفر سنة ١٣٩٨ هـ.

- حسين مؤنس (التاريخ والمؤرخون)، دار المعارف بمصر ١٩٨٤م.

- حسين مؤنس (الحضارة)، عالم المعرفة، الكويت ١٣٩٨ هـ، ١٩٧٨م ومصدره كتاب (انحدار الغرب) لشبنجلر -الترجمة الإنجليزية، ط ١٩٢٦م.

- الحصاد الفلسفي للقرن العشرين (ص٥٠) دكتور عطيات أبو السعود، منشأة المعارف- الإسكندرية أغسطس سنة (٢٠٠٢م).

- حضارة الإسلام في دراسة توينبي، تأليف فؤاد محمد شبل، ص ٧٨، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١/ ٢/ ١٩٦٨م.

- الحقيقة المطلقة، الله والدين والإنسان، د. مهندس محمد الحسيني إسماعيل، مطابع الأهرام ١٩٩٥ م.

- حياة الصحابة جـ٣، ص ٦٩٨، محمد يوسف الكاندهلوي (١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م) تقديم الشيخ أبو الحسن الندوي، دار المعارف.

- الخالدون مائة، أعظمهم محمد ﷺ ترجمة: أنيس منصور، المكتب المصري الحديث بالقاهرة سنة ١٩٨٤م.

- دستور الأخلاق في القرآن: د/ محمد عبد الله دراز.

- دعوة تجديد الإسلام، ط دار الوثبة/ دمشق بدون تاريخ.

- دقائق التفسير ج٢، جمع وتحقيق: د. محمد الجليند، دار الأنصار بالقاهرة ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

- الدين والعلم وقصور الفكر البشري. د/ محمد الحسيني- مكتبة وهبة بالقاهرة ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

- ديورانت (قصة الفلسفة). ترجمة فتح الله المشعشع- مكتبة المعارف بيروت ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

- الذين يلحدون في آيات الله، د. كامل سعفان، دار المعارف بالقاهرة، سنة (١٩٨٣م).

- رجب البنا (الغرب والإسلام)، دار المعارف بمصر سنة ١٩٩٧.

- الرسالة للإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي تحقيق وشرح الشيخ أحمد محمد شاكر وتقديم د. محمد إبراهيم الحفناوي. ط دار الحديث بالقاهرة ٢٠١٦ م.

- برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثاني- ترجمة د/ زكي نجيب محمود، ط، لجنة التأليف والترجمة ١٩٦٨م.

- رشدي فكار، المفكر الإسلامي العالمي في: حوار متواصل حول مشاكل العصر، بقلم خميس البكري، مكتبة وهبة ١٤٠٧هـ، ١٩٨٦م.

- رشيد رضا (تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار) جـ ٤.

- رفيق حسين الحليمي، مقال بعنوان (سقوط نظرية دارون وتهافت دعاتها)، مجلة الوعي الإسلامي، الكويت العدد ٥٣٧، جمادى الأولى ١٤٣١ هـ، مايو ٢٠١٠م.

- ريتشارد نيكسون (١٩٩٩ - نصر بلا حرب)، إعداد وتقديم المشير محمد عبد الحكيم أبو غزالة، مركز الأهرام للترجمة والنشر ١٤٠٩ هـ، ١٩٨٩م.

- رينيه جينو (المعروف بالشيخ عبد الواحد يحيى)، ترجمة سامي محمد عبد الحميد، دار النهار، شارع الجمهورية، عابدين، ١٩٩٦م.

- رينيه چينو (أزمة العالم المعاصر).

- روچيه جارودي (الولايات المتحدة طليعة الانحطاط) ترجمة مروان حموي، دار الكاتب- دمشق ط١ ١٤١٨هـ -١٩٩٨م.

- السيد عمر (بناء المفاهيم ودورها في نهضة الأمة).

- الشاطبي (الاعتصام). جـ٢ ص٣٣٨، تحقيق الإمام رشيد رضا- دار المعرفة- بيروت ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

- شكيب أرسلان (حاضر العالم الإسلام) جـ ١، دار الفكر -بيروت، ط ٣، ١٣٩١هـ، ١٩٧٧م.

- الشيخ محمد الخضري بك (أصول الفقه)، ط المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ١٣٨٢هـ، ١٩٦٢م.

- طارق البشري (الحوار الإسلامي العلماني)، دار الشروق ط ٣، ١٤٢٦ هـ، ٢٠٠٦م.

- عبد الفتاح فؤاد (ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي)، ١٧٨ الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٠).

- عبد الوهاب جعفر (فصول الفكر الفلسفي)، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، ٢٠٠٣ م.

- عفاف صبرة (المستشرقون ومشكلات الحضارة)، دار النهضة العربية بالقاهرة، ١٩٧٩م.

- علي الصلابي (الدولة العثمانية: عوامل النهوض والسقوط)، دار المعرفة، بيروت، ١٤٢٩ هـ، ٢٠٠٨ م، ط٥.

- علي عبد المعطي (اتجاهات الفلسفة الحديثة)، دار المعرفة الجامعية سوتر، إسكندرية، ١٩٩٣م.

- عبد الرحمن الحاج، مقال بعنوان (مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي)، مجلة (المنار الجديد) المحرم ١٤٣٤هـ، مارس ٢٠٠٣م.

- عبد الوهاب المسيري (العالم من منظور غربي)، دار الشروق بمصر ٢٠١٧ م.

- علي أبو ريان (الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي المعاصر)، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥ م.

- علي سامي النشار (مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي). ط دار المعارف بمصر ١٩٦٥م.

- علي عبد الواحد وافي (عبد الرحمن بن خلدون)، سلسلة (أعلام العرب) العدد رقم ٤ مكتبة مصر بالفجالة سنة ١٩٦٢م.

- عمر فروخ (تجديد في المسلمين لا في الإسلام)، دار الكتاب العربي -بيروت ١٤٠١هـ- ١٩٨١م.

- فاروق مردم بك: (كونوا واقعيين، اطلبوا المستحيل، في الحنين الجذر إلى الستينيات)، مجلة «الدراسات الفلسطينية» ربيع ٢٠١٠.

- فجر الضمير، جيمس هنري بريستد، ترجمة د. سليم حسن، مكتبة الأسرة (٢٠٠٠م).

- الفكر الديني اليهودي، أطواره ومذاهبه، د. حسن ظاظا، دار القلم، دمشق دار العلوم والثقافة، بيروت ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٧ م.

- الفلسفة الأخلاقية: د. توفيق الطويل.

- فلسفة الجمال أعلامها ومذاهبها، د. أميرة مطر، مكتبة الأسرة (٢٠٠٢ م).

- الفلسفة ومباحثها للدكتور محمد علي أبو ريان، دار الجامعات المصرية بالإسكندرية ط ٣، ١٩٧٢م.

- فهمي محمد علوان (القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي)، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩م.

- في فلسفة التاريخ، الدكتور/ أحمد صبحي، مؤسسة الثقافة الجامعية، إسكندرية ط ٣، سنة (١٩٩٠م).

- في فلسفة الحضارة: اليونانية- الإسلامية- الغربية، د. أحمد صبحي، د. صفاء عبد السلام جعفر، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، ٢٠٠٣م.

- القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، موريس بوكاي، دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٩م.

- قصة الفلسفة، وول ديورانت، مكتبة المعارف، بيروت، ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥م.

- قسطنطنيوس بلا خورس (نحن وعصرنا، الاضمحلال واللامنطقية، ترجمة ياسر شداد- توزيع منشأة المعارف بالإسكندرية، بدون تاريخ).

- قيس القرطاسي (نظرية دارون بين مؤيديها ومعارضيها)، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٣٩١ هـ، ١٩٧١م.

- كارين أرمسترونغ (محمد ﷺ نبي لزماننا)، ترجمة فاتن الزلباني، مكتبة الشروق الدولية بمصر ١٤٢٩ هـ، ٢٠٠٨ م.

- كارين أرمسترونغ (محمد ﷺ)، ترجمة د/ فاطمة نصر، ود/ محمد عناني، ط٢ سطور بالقاهرة سنة ١٩٩٨م.

- كارين أرمسترونغ (مسيرة الإسلام)، ترجمة هشام الحناوي ١٤٣٣- ٢٠١٢م.

- كاملة الكواري (المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله تعالى وأسمائه الحسنى) للعلامة محمد صالح العثيمين، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٢ هـ، ٢٠٠٢م.

- كتاب (تاريخ التاريخ)، علي أدهم -سلسلة (كتابك) رقم (٦) دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٧.

- كتاب (ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان). دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٤ هـ، ١٩٨٤م.

- كتاب (غارة التتار على العالم الإسلامي وظهور معجزة الإسلام) أبو الحسن الندوي، ط المختار الإسلامي بمصر سنة ١٩٨٥م.

- كتاب (فلسفة وايتهد في الحضارة) تأليف أ. هـ. جونسون- ترجمة د. عبد الرحمن باغي- المكتبة العصرية- صيد- بيروت- سنة ١٩٦٥م.

- كتاب (في فلسفة التاريخ)، للدكتور أحمد صبحي، ط مؤسسة الثقافة الجامعية بالإسكندرية، ١٩٩٠م.

- كتاب (مواكب الضياء من رياض العلماء) جمع وترتيب د. سيد العفاني جـ٢، دار العفاني ١٤٢٧ هـ- ٢٠٠٦م.

- كتاب «الإسلام والحداثة»، للدكتور مصطفى الشريف، دار الشرق (١٤١٩هـ- ١٩٩٩م).

- كتاب «الحضارة» دراسة في أصول وعوامل قيامها وتدهورها، الدكتور/ حسين مؤنس، عالم المعرفة/ الكويت. محرم/ صفر سنة (١٣٩٨ هـ) -يناير سنة (١٩٧٨م).

- كتاب معالم تاريخ الإنسانية جـ ٢، هـ. ج. ويلز، تعريب عبد العزيز توفيق جاويد، راجعه زكي علي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة ١٩٤٨م.

- الكتب المقدسة في ميزان التوثيق، عبد الوهاب طويلة، ط دار السلام بالقاهرة، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

- لمعي المطيعي (أرنولد توينبي) دار الكتاب العربي سنة ١٩٦٧م العدد ١٤٨.

- الله في الفلسفة الحديثة، تأليف جمعت كولنيز، مؤسسة فرانكلين.

- مبادئ الفلسفة لرابوبرت، ترجمة أحمد أمين.

- مجموعة فتاوى ابن تيمية ج ١٩.

- مجلة الجمعية الفلسفية المصرية - العدد الرابع ١٩٩٦: دراسة الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني بعنوان «منهج إسلامي في تدريس الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة في الجامعة) كما نُشر أيضًا بمجلة (المسلم المعاصر) بيروت ١٩٧٩م.

- محب الدين الخطيب (مع الرعيل الأول)، ط ٦، ١٣٩٧هـ، المطبعة السلفية ومكتبتها شارع الفتح بالروضة.

- محمد الغزالي (كفاح دين)، ط٣، دار الكتب الحديثة بالقاهرة، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.

- محمد بن الوزير (ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان) ط الجمعية العلمية الأزهرية المصرية ١٣٤٩ هـ، نقلاً عن د. علي سامي النشار (مناهج البحث عند مفكري الكلام)، ط دار المعارف بمصر ١٩٦٥م.

- محمد حسين هيكل (في منزل الوحي)، دار المعارف بمصر ٢٠٠٢م.

- محمد رشاد خليل (المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره)، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

- محمد عبد الله دراز (مدخل إلى القرآن الكريم- حقائق تاريخية) جـ٢، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة العدد (١٨٦) ذو الحجة ١٤٣١هـ- نوفمبر ٢٠١٠م.

- محمد عبد الشافي القوصي: الصفحات السود لمدرسة التغريب والحداثة والتنوير، ط مدبولي الصغير، المهندسين بالقاهرة، ٢٠٠٧ م.

- محمد عبد العظيم علي (سر إسلام رواد الفكر الحر في أوربا وعلماء الدين المسيحي الأجلاء)، دار المنارة بالمنصورة، سنة (٢٠٠٢ م).

- محمد علي أبو ريان، (الفلسفة ومباحثها) مع ترجمة كتاب (المدخل إلى الميتافيزيقا)، لبرجون، دار الجامعات المصرية بالإسكندرية، ط ٣، ١٩٧٢ م.

- محمد محمد أبو ليلة (الحوار في القرآن)، كتاب (الهلال) العدد (٧٠٨) ديسمبر سنة (٢٠٠٩ م).

- محمد علي أبو ريان (الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي المعاصر)، دار المعرفة الجامعية، الأزاريطة، الإسكندرية، ١٩٨٥ م.

- المدينة الفاضلة عبر التاريخ، تأليف ماريا لويزا، ترجمة د. عطيات أبو السعود، مراجعة د. عبد الغفار مكاوي العدد رقم ٢٢٥ من كتاب (عالم المعرفة) بالكويت ربيع الثاني، ١٤١٨ هـ، سبتمبر ١٩٩٧م.

- مراد هوفمان (الإسلام كبديل) تعريب عادل المعلم، دار الشروق بالقاهرة (١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤ م).

- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، «للدكتور/ عبد العزيز حمودة، ط. عالم المعرفة- الكويت ذو الحجة سنة (١٤١٨ هـ)، أبريل سنة (١٩٩٨ م).

- المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، للدكتور/ عبد العزيز حمودة ط، عالم المعرفة -الكويت جمادى الأولى سنة (١٤٢٢ هـ)، أغسطس سنة (٢٠٠١ م).

- المسلمون والعالم، د. محمد عبد السلام «حائز على جائزة نوبل» ترجمة د. ممدوح كامل الموصل، كتاب الغد بالقاهرة ١٩٨٦م.

- المشكلة الخلقية: د. زكريا إبراهيم.

- مصطفى محمود (لغز الحياة).

- الراغب الأصفهاني، المفردات ج٢، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، الرياض ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

- المصحف الميسر، الشيخ عبد الجليل عيسى، دار الشروق سنة ١٣٩١هـ، ط ٥.

- مقال الأستاذ أكرم أبو سحلي، كتاب بعنوان (فقه التحيز) المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالولايات المتحدة الأمريكية -دار السلام بالقاهرة ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م.

- مقال بعنوان (الحداثة ورائحة البارود) بقلم الدكتور/ عبد الوهاب المسيري، جريدة الأهرام في ٢١/ ٢/ ٢٠٠٣ م.

- مقال بعنوان (سلفية فأصولية فعلمانية)، بقلم د. مراد وهبة، (مجلة الديمقراطية) ملف العدد ٣٨ بعنوان (السلفية في العالم العربي.. محاربة الحداثة) ٢٠١٠ م.

- مقال بعنوان «العالم المصري أحمد زويل يعيد أمجاد حضارة العرب الزاهرة»، بقلم محمود أبو الفيض المنوفي الحسيني، مجلة التصوف الإسلامي، محرم ١٤١٩ هـ/ ١٩٩٨م. وينظر كتاب (أسطورة المادة) من إصدار الهيئة المصرية للكتاب ١٩٩٨م.

- مقال بعنوان «نواة الأخبار المزعومة . . ثقافة الحداثة التقنية ومشهد خطف سينمائي بائد»، بقلم وضاح شرارة، جريدة «الحياة» اللندنية بتاريخ ٣١/ ٣/ ٢٠٠٣ م.

- مقال بعنوان: «كتاب جورج قرم- شروق وغروب- الشرخ الأسطوري: الأخوة العالمية المستحيلة» بقلم أمينة غصن «الوسط» ملحق بجريدة الحياة اللندنية، في ٤/ ٨/ ٢٠٠٣م.

- مقال بقلم د. علي الخطيب: مجلة الأزهر، صفر ١٤١٨هـ.

- مقدمة ابن خلدون، دراسة وتحقيق وتعليق الدكتور علي عبد الواحد وافي، ط نهضة مصر ٢٠٠٤ م.

- مقدمة كتاب (محاضرات في فلسفة التاريخ) بقلم د. إمام عبد الفتاح الذي ترجم الكتاب. وراجعه د. فؤاد زكريا -دار الثقافة بالقاهرة- سنة ١٩٨٠ م.

- من سقراط إلى سارتر، هنري توماس ترجمة عثمان نويه، الأنجلو المصرية ١٩٧٠م.

- الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي، شرحه وخرج أحاديثه الشيخ عبد الله دراز، ووضع تراجمه د. محمد عبد الله دراز. دار الكتب العلمية -بيروت بدون تاريخ.

- موريس بوكاي (القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم) ط دار المعارف بمصر ١٩٧٩م.

- مولاي المصطفى البرجاوي (الحداثة بين الاستيعاب والاستلاب) «قراءة مفاهيمية ونقدية» مجلة البيان، العدد (٢٧٤) جمادى الآخرة سنة (١٤٣١ هـ) مايو، يونيو سنة ٢٠١٠ م.

- ناصر الدين سعيدوني، مقال بعنوان (الكتابات التاريخية الأوربية الحديثة في القرن التاسع عشر)، مجلة عالم الفكر، العدد ١٧٦، أكتوبر، ديسمبر ٢٠١٨، الكويت، ٢٠٩.

- ندوة ثقافية بعنوان «سقطة الحداثة والخصوصية الغربية» مجلة «البيان» الصادرة من المنتدى الإسلامي العدد (١١٠) جمادى الآخرة (١٤٢٤هـ) أغسطس سنة (٢٠٠٣م) إعداد/ وائل عبد الغني.

- النصيحة الإيمانية، نصر بن يحيى، تقديم وتحقيق: د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

- نظرات حول الإنسان، روجيه جارودي، ترجمة د. يحيى هويدي، مطبوعات المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة رقم ٢٧١، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.

- نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع، للمستشرق الفرنسي هنري لاووست، ترجمة محمد عبد العظيم -تقديم وتعليقات د. مصطفى حلمي، دار الأنصار بالقاهرة (١٩٧٩م).

- هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول (العقل في التاريخ)، ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح، مراجعة د. فؤاد زكريا، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة، ص ١٩٨٠م.

- د. هيكل (في منزل الوحي)، ط دار المعارف بمصر ٢٠٠٢م.

- واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام، وحيد الدين خان، ترجمة د. سمير عبد الحميد، دار الصحوة بالقاهرة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م.

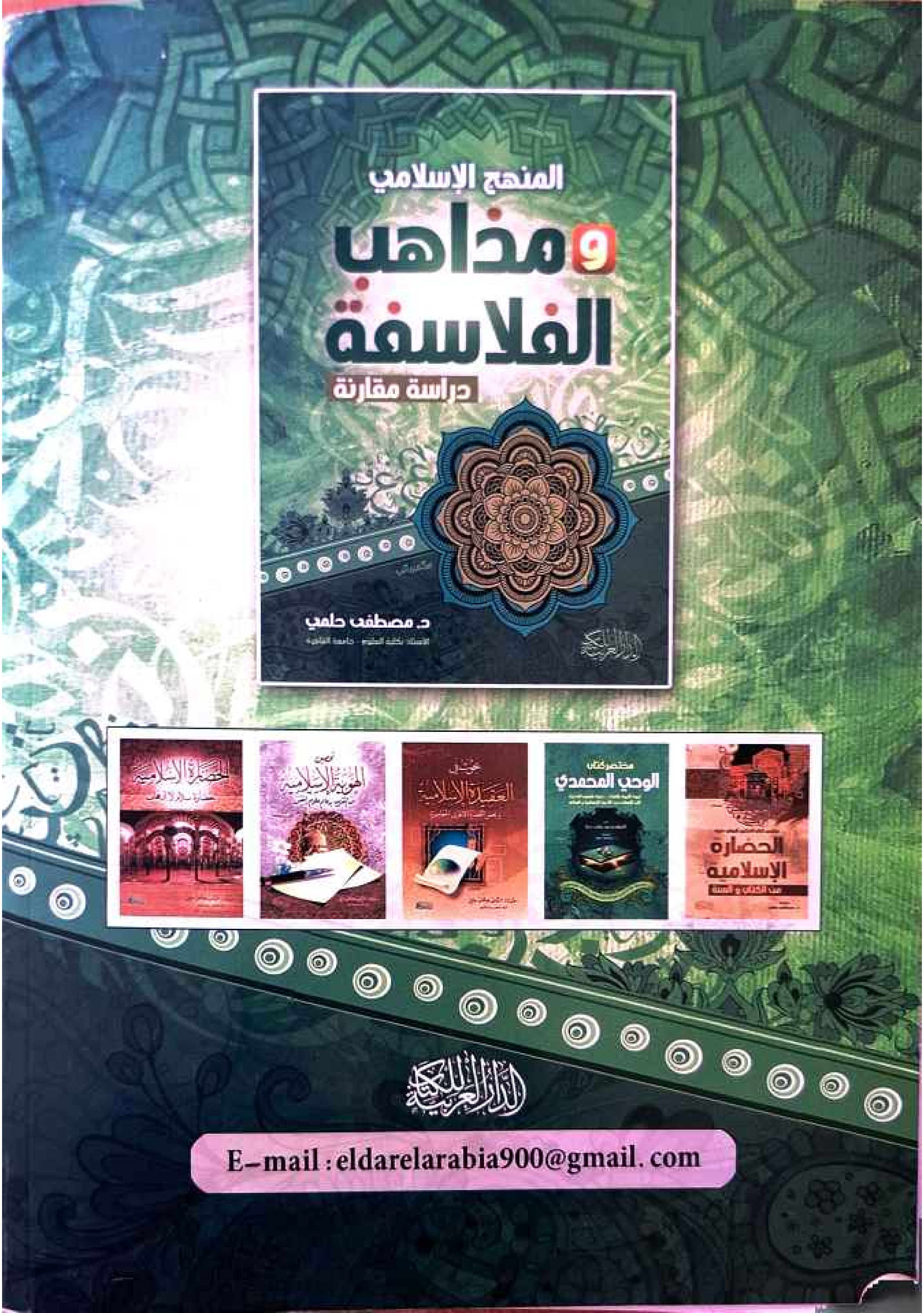
- اليهودية د. أحمد شلبي، مكتبة النهضة، ١٩٨٨م.

- يوسف كرم (تاريخ الفلسفة الحديثة)، ط ٥، دار المعارف بمصر ١٩٦٩م.

- يوم الإسلام، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت سنة (١٩٥٢م).

- يوميات ألماني مسلم، د. مراد هوفمان.

●●●


المنهج الإسلامي
و مذاهب
الفلاسفة
دراسة مقارنة
د. مصطفى حلمي
مختصر كتاب
الوحي المحمدي
الحضارة
الإسلامية
E-mail : eldarelarabia900@gmail. com